Digitized by Google

201
28 D
5

Digitized by Google

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

philoſophiſche

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Carl Ludwig Michelet.

Ex ungue leonem.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1845.

Verlag von Duncker und Humblot.

Digitized by Google

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

2522

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. H. Hotho, D. C. Michelet, D. F. Förſter.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Erſter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1845.
Verlag von Duncker und Humblot.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede des Herausgebers zur zweiten Auflage.

Als der Verleger dem Verein zur Herausgabe der Hegel'ſchen Werke ankündigte, daß zu einer zweiten Auflage des erſten Bandes geſchritten werden könne, erhob ſich im Schooße des Vereins die Frage, ob die von Schelling in Anſpruch genommene Abhandlung: „Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt," wieder mit abgedruckt werden ſollte. Herr von Henning, auch noch auf mündliche Verſicherungen Schellings ſich berufend, ſchlug die ſofortige Auslaſſung derſelben vor. Ich entgegnete, daß, da Schelling meine auf wiſſenſchaftliche Gründe geſtützte Beweisführung der Authenticität dieſer Hegel'ſchen Abhandlung ganz unbeantwortet gelaſſen habe, er von uns nicht für den Autor angeſehen werden könne, und wir alſo ohne Weiteres den Druck dieſes Aufſatzes anordnen dürften. Dieſem Vorſchlag ſchloß ſich nur die Minorität des Vereins an, während die Majorität es dem Lebenden ſchuldig zu ſeyn glaubte, erſt zu hören, ob und was für Einſpruch er thun würde. Man kam zu dem Ende überein, ſich zwar nicht an Herrn von Schelling zu wenden, jedoch vierzehn Tage zu warten, bevor eine Entſcheidung getroffen würde. Herr von Henning theilte Herrn von Schelling dieſen Beſchluß mit; worauf derſelbe vor dem abgelaufenen Termine folgendes Schreiben an Herrn von Henning unter dem 23. Februar 1844 überſendete, welches dieſer dem Vereine zuſtellte:

„Ew. ꝛc. habe ich die Ehre, in Erwiederung auf Ihr verehrliches Schreiben von geſtern, beſtimmt und wiederholt zu erklären, daß die in dem Kritiſchen Journal der Philoſophie, herausg. von Schelling und Hegel, Bd. II., Stück 3., zuerſt erſchienene Abhandlung: Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt, ausſchließlich von mir verfaßt iſt, der ſel. Hegel an derſelben, weder was den Inhalt noch was die Form betrifft, einigen Theil gehabt hat.

Ich ermächtige Sie, von dieſer Erklärung jeden Ihnen gut dünkenden Gebrauch zu machen, und verharre u. ſ. w."

Der Verein theilte ſich jetzt in ſeiner nächſten Sitzung bei der Abſtimmung in zwei gleiche Hälften. Hr. Ober-Conſ.-Rath Marheineke, Hr. Geh. Ober-Regierungs-Rath Schulze und Hr. Prof. v. Henning waren gegen den Wieder-Abdruck der fraglichen Abhandlung, Hr. Prof. Hotho, Hr. Hofrath Förſter und ich dafür. Ich eröffnete hierauf dem Vereine, daß ich einer ſolchen ganz unbewieſenen, ſo ſpät hervorgetretenen Verſicherung Schellings gegenüber meine wohl begründete Ueberzeugung nicht fallen laſſen dürfe. Ich ſey der Herausgeber dieſes Bandes der Hegel'ſchen Werke, und werde nicht dulden, daß derſelbe verſtümmelt erſcheine. Hr. Marheineke und Hr. Schulze erklärten darauf, daß ſie bei dieſer Sachlage den Abdruck nicht hindern könnten. Hr. v. Henning allein verlangte, auf dem Generaltitel dieſes Bandes nicht als Mitherausgeber genannt zu ſeyn; was ihm ohne Weiteres eingeräumt wurde. Die einzelnen Mitglieder gaben noch folgende Specialvota ab:

„Ich bleibe bei dem Schelling'ſchen Briefe, als einem moraliſchen Factum, ſtehen, welches ich nicht zu widerlegen weiß.
Dr. Ph. Marheineke."

„Nachdem der Hr. Geheime-Rath v. Schelling in ſeinem Schreiben vom 23. Februar d. J. beſtimmt erklärt hat, daß die

fragliche Abhandlung ausſchließlich von ihm verfaßt ſey, halte ich mich verpflichtet, gegen den Wiederabdruck derſelben in der Geſammt-Ausgabe der Hegel'ſchen Werke zu ſtimmen.

Dr. J. Schulze."

„Der verewigte Hegel durch frühere mündliche Ausſage, Herr v. Schelling durch wiederholte ſchriftliche Verſicherung, Beide nehmen in Betreff der fraglichen Abhandlung die Autorſchaft in Anſpruch. Bei ſo entgegengeſetzten ſubjectiv ehrenhaften Zeugniſſen bleibt für eigene Entſcheidung nichts übrig, als der begründeten ſachlichen Ueberzeugung zu folgen. Indem ich nun dem Urtheile der Herren Michelet und Roſenkranz in der Hauptſache durchaus beiſtimme, muß ich mich unbedingt für den Wiederabdruck des in Rede ſtehenden Aufſatzes erklären. Zu dem gleichlautenden Ausſpruch würde ich mich, als Vereinsmitglied, ſchon bei ſchwankender Anſicht verpflichtet finden, um ſo mehr bei feſter Ueberzeugung; obwohl ich zugeſtehen darf, daß auch dieſer letztere Fall einen möglichen Irrthum nicht ausſchließt.

Dr. H. G. Hotho."

„Angeſehen, daß Hr. v. Schelling zwölf Jahre lang gegen den Abdruck der in dem erſten Bande der Hegel'ſchen Werke befindlichen Abhandlung: „Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt," keinen Einſpruch gethan;

angeſehen, daß Hr. Dr. Michelet die feierliche Verſicherung auf Pflicht und Gewiſſen gegeben, der ſel. Hegel habe ſich ihm als den Verfaſſer der in Rede ſtehenden Abhandlung genannt;

angeſehen, daß Hr. v. Schelling die gegen ihn von den Herren Michelet und Roſenkranz erhobene Beweisführung unbeantwortet gelaſſen;

angeſehen, daß nach einem Zwiſchenraume von mehr als vierzig Jahren, zumal bei gänzlicher Umwandlung unſerer geiſtigen Weſenheit, wohl eine Täuſchung über das, was wir damals erlebt, gedacht, geſchrieben haben, vorkommen kann,

ſtimme ich für den Abdruck der genannten Abhandlung, und überlaſſe es dem Herausgeber des erſten Bandes der Hegel'ſchen Werke, die Vorrede dazu unter ſeiner eigenen und alleinigen Verantwortlichkeit zu ſchreiben.

Dr. F. Förſter."

Was nun mich ſelber betrifft, ſo werde ich hier nicht meine ganze Beweisführung, die ich beſonders herausgegeben habe (Schelling und Hegel u. ſ. w., bei F. Dümmler, 1839), wiederholen. Ich will nur an dieſelbe erinnern und kurz hinzufügen, was ſich unterdeſſen etwa noch Neues zur Unterſtützung meiner Behauptung möchte gefunden haben.

Hegel verſichert, meinem Zeugniſſe zufolge, der Autor der Abhandlung zu ſeyn. Schelling beſtreitet in einem Briefe an Hrn. Prof. Weiße dieſe Autorſchaft Hegels, bekennt ſich ſpäter mündlich gegen Hrn. v. Henning als ihren Verfaſſer und nunmehr auch ſchriftlich in obigem Briefe. Da Niemand wohl an eine abſichtliche Täuſchung bei irgend einer der betheiligten Perſonen wird denken wollen, ſo muß — auf welcher Seite es auch ſey — ein faſt unbegreiflicher Irrthum obwalten. Wo er zu ſuchen, wird ſich hinterher von ſelbſt ergeben, wenn nur der Beweis der Autorſchaft richtig geführt iſt.

Die erſte Frage, die man in dieſer Rückſicht aufwerfen könnte, wäre die, welche die Römiſchen Richter unterſuchten, wenn es ſich um die Urheberſchaft einer That handelte: Cui bono? das heißt: „Wer hat ein Intereſſe bei der Sache?" Ich hatte nun gar kein Intereſſe dabei, daß die Abhandlung eine Hegel'ſche ſey.

Denn nicht nur, als ich mir von Hegel ſagen ließ, daß er den Aufſatz geſchrieben habe, ſondern auch als ich im Jahre 1832 die Abhandlung unter die Hegel'ſchen Werke aufnahm, hatte ich noch vor Schelling faſt dieſelbe Verehrung, als vor Hegel. Hegel hatte auch kein Intereſſe; denn Alles, was er in dieſem Aufſatze über Religion und Sittlichkeit niederſchrieb, ſind nur die erſten Keime, die ſich viel ſchöner entwickelt in ſeinen ſpätern Schriften finden: ſo daß er mit der Abhandlung keinen Gedanken verlieren würde.

Schelling aber hat das augenſcheinlichſte Intereſſe, daß dieſe Abhandlung ihm angehöre. Denn es iſt erwieſen, daß er die urſprüngliche Form ſeiner Naturphiloſophie der Kantiſchen Conſtruction der Materie aus Repulſion und Attraction, den Eſchenmayer'ſchen Potenzen, und den Herder-Kielmayer'ſchen Ideen über Senſibilität, Irritabilität und Reproduction verdankte. Zu den weitern Entwickelungen ſeiner Naturphiloſophie gab die Hegel'ſche Diſſertation: De orbitis planetarum, den Anſtoß, wie Schelling es noch ſelbſt in den Anmerkungen zum Bruno zu erkennen giebt. Seine ſämmtlichen ſpäteren theoſophiſchen Schriften wurden durch die Myſtik Baader's, Schubert's und Böhme's veranlaßt. Die Religionsphiloſophie in der Schrift „Religion und Philoſophie“ (1804) wäre allein original, wenn ihre Ideen nicht aus der in Rede ſtehenden Abhandlung gefloſſen wären. Es iſt aber keine Spur von religions-philoſophiſchen Ideen in Schelling's frühern Schriften zu finden, bis dieſer Aufſatz ihm dieſelben zuführte, während Hegel in ſeinen damals ſchon gedruckten Schriften, und nach Roſenkranz (Schelling, S. 193) auch in ſeinen gleichzeitigen handſchriftlichen Papieren, wie ſich bald zeigen wird, dieſelben Wendungen und Ideen, als in dieſem Aufſatze, hat. Und zu wie trüben, myſtiſchen und verworrenen Geſtalten ſind die kryſtallhellen Gedanken des Hegel'ſchen Aufſatzes in Schelling's Schrift: „Religion und Philoſophie“ umgeſtempelt! (ſ. meine Schrift: Schelling und Hegel, S. 62.) Ob Schelling auch die

wunderliche Chriſtologie, die längſt in Weiße's Schriften vorhanden war, bevor wir ſie aus der Philoſophie der Offenbarung kannten, von Jenem entlehnt hat, könnte zweifelhafter erſcheinen, da auch der umgekehrte Fall möglich iſt. So viel ergiebt ſich aber aus Hegel's Leben nach Roſenkranz mit Sicherheit, daß ſolche Myſtik Schelling's, zu der dieſer erſt nach der Ankunft Hegel's in Jena (1801) hinneigte, eine frühere Epiſode in Hegel's eigener Denkweiſe war, die durch die Innigkeit der Mittheilung auf den Freund mag übergegangen ſeyn. Denn Seite 138 führt Roſenkranz den Gedanken Hegel's aus deſſen Syſtem (1800) an, daß die Geſchichte des am Kreuz Geſtorbenen „das unendliche Leiden der entgötterten Natur" ausdrückt. Wenn ſich aber Hegel bei Roſenkranz (S. 199) ſehr bald „von der einſeitigen Myſtik" befreite, „in welche die Schelling'ſche Philoſophie auszuarten anfing," ſo iſt Schelling bis auf die heutige Stunde nur immer tiefer in dieſelbe hinein gerathen.

Nach dieſen vorläufigen Bemerkungen werfe ich nun die Frage auf: Was hat ſich denn durch Hrn. v. Schellings jüngſten Brief geändert? Meiner Anſicht nach durchaus nichts. Ungeachtet Hr. v. Schelling 1838 einen Brief an Weiße ſchrieb, der doch auch ſchon ſeine Autorſchaft indirect bekunden ſollte, widerlegte ich dieſe Behauptung durch meine Broſchüre. Auch Roſenkranz imponirte jener Schelling'ſche Brief ſo wenig, daß er meine Argumente durch neue verſtärkte; was mich in meiner wohlbegründeten Ueberzeugung nur um ſo mehr befeſtigen mußte. Daß Hr. v. Schelling im Sommer 1843 ſeine Autorſchaft mündlich gegen Hrn. v. Henning verſichert, und nunmehr auch auf deſſen ausdrückliches Verlangen ſchriftlich, bringt die Aufhellung der Sache um keinen Schritt weiter. Es handelt ſich hierbei überhaupt gar nicht mehr um Schellings Verſicherungen ſeiner Urheberſchaft, ſondern lediglich um die Vergleichung ſeines Benehmens in dieſem Falle mit ähnlichen Begegniſſen, wo er ſein geiſtiges Eigenthum bedroht glaubt. Beim geringſten Plagiate, wenn auch nur im Entfernteſten Anklänge ſei-

ner Ideen zu weitern philoſophiſchen Forſchungen benutzt worden waren, überhäuft er ſeinen Gegner ſogleich mit den maßloſeſten Verunglimpfungen und der tiefſten Verachtung, ſollte dieſer ſich ihm auch ganz vertrauungsvoll genaht haben, wie wir an Kapp's Beiſpiele erlebten. Als Paulus aber jüngſt die Quinteſſenz ſeiner Vorträge zum Behufe wiſſenſchaftlicher Erörterung mitabdrucken ließ, verklagt er ihn ſtraks als Nachdrucker. Hier iſt nun ſeit zwölf Jahren ſogar ein, Wort für Wort, wie Schelling will, aus ſeiner Feder gefloſſener Aufſatz als das Werk eines Andern abgedruckt. Sollte mit einem Male eine ganz unerhörte Langmuth ihn gar nicht aus der Faſſung kommen laſſen?

Man ſage nicht, Schelling habe bis 1838 keine Kenntniß davon gehabt. Denn er entſchuldigt ja im Briefe an Weiße ſein ſechsjähriges Schweigen mit den Worten: „Nur werden Sie, um den Einwurf abzuſchneiden, der von meinem bisherigen, ſolcher Gemeinheit allerdings unbegreiflichen Stillſchweigen" (wenn es nobel war zu ſchweigen, warum öffnet Hr. v. Schelling denn jetzt den Mund?) „unfehlbar hergenommen würde, wohl nicht umhin können" u. ſ. w. Ungeachtet Schelling aber 1838 ſein Schweigen brach, hat er ſeitdem, unſerer Entſchiedenheit gegenüber, doch nur zögernde Schritte gethan; und auch ſein früheres Verfahren, in Bezug auf die von ihm verfaßt ſein ſollende Abhandlung, zeigt dieſelbe Unbeſtimmtheit. Im Jahre 1804 nämlich, wo er in der Schrift: „Religion und Philoſophie," die Ideen der fraglichen Abhandlung, aber freilich ganz entſtellt, weiter entwickelt, citirt er dieſelbe, wie eine fremde, ohne einen Verfaſſer zu nennen. Im Begriffe aber, eine Entwickelung der in ihr enthaltenen Ideen zu geben, was war natürlicher, ja nothwendiger, als ſich zu deren Vater zu bekennen? Es in jenem entſcheidenden Augenblicke nicht mit Beſtimmtheit gethan zu haben, macht Schellings Autorſchaft ſehr bedenklich. Nach Hegels Tode ſpricht er nun im Jahre 1838, durch Weiße äußerlich veranlaßt, die Abhandlung nur Hegel ab.

Abermals bedurfte es eines fremden Anſtoßes, des Erſcheinens der Schrift von Roſenkranz, damit Schelling ſich im Jahre 1843 mündlich gegen Hrn. v. Henning als Autor bekannte. Er ſtellte dieſem ſogar das Anſinnen, dieſes Bekenntniß zu veröffentlichen. Sollte dieß etwa dermaleinſt mein Zeugniß paralyſiren? Denn was bedeutet ſonſt jenes Vorſchieben-Wollen eines Dritten, wo er noch ſelber hervortreten kann? Endlich wiederum haben wir Schelling, von Hrn. v. Henning angeregt, jetzt auch die ſchriftliche Behauptung der Vaterſchaft machen ſehen. So lange hat es gedauert, ehe er ſie unumwunden beanſpruchte! Doch auch bei dieſer Gelegenheit ſchreibt er nur einen oſtenſibeln Brief an Hrn. v. Henning, *um uns dadurch zu veranlaſſen*, ſelbſt die Abhandlung aufzugeben.

Schelling's rein *ſubjectiver* Behauptung ſtehen Roſenkranz' und meine *Argumente* entgegen. Es wäre wahrlich ſchlimm um uns beſtellt, wenn wir (beſonders der in die innerſten Faſern von Hegel's ſchriftſtelleriſchem Geiſte eingedrungene Biograph deſſelben) nicht ſo viel kritiſchen Tact beſäßen, unſeres Meiſters Feder und Argumentationsweiſe herausfühlen zu können. Schelling widerlege alſo zunächſt folgende Beweiſe der Authenticität der Hegel'ſchen Abhandlung:

1. Mein von der Orthographie hergenommenes Argument, welches ich in meiner Schrift: „Schelling und Hegel" (S. 19—21, 29—30) entwickelte.

2. Der Beweis aus der Schreibart und Terminologie iſt ebenſo unwiderleglich, da in jeder Phraſe, einige von Schelling hineingebrachte Interpolationen ausgenommen, namentlich aber in den in meiner Schrift citirten Stellen, der ganze Hegel zu erkennen iſt (Schelling und Hegel, S. 62—67, 70—73).

3. Schelling zeige, wie die S. 294. von ihm bei der Correctur in dem Grade mißverſtandene Stelle, daß er ſogar eine grundfalſche Interpunction hineinbrachte, Schelling'ſche Philoſophie ſeyn könne. Er ließ drucken: Die Gegenſätze ſind „in ihrer Verſchiedenheit weſen-

los nur in ihrer Einheit.“ Will Schelling ſo geſchrieben haben, ſo kommt allerdings die Schelling'ſche Identitätslehre heraus, daß die Gegenſätze in ihrer Einheit weſenlos oder bloß ideelle Factoren ſind. Aber kann der glatte fließende Styl Schellings ſich zu ſolcher Holperigkeit bekennen, die er kaum ſeinem Freunde zumuthen durfte? Hinter weſenlos muß ein Kolon, oder meinethalben, wie Hr. Ritter in den Göttinger gelehrten Anzeigen will, ein Komma ſtehen. In der Einheit ſind die Gegenſätze alſo nicht weſenlos, ſondern vielmehr reell; und das iſt der ganze Unterſchied der Hegel'ſchen Dialektik gegen die Schelling'ſche Identitätsphiloſophie. Die Realität der Gegenſätze ſchließt nach Hegel ihre Einheit nicht aus, während Schelling dieſe Antinomie niemals zu löſen vermochte (Schelling und Hegel, S. 67—70).

4. Schelling widerlege, daß die Gedanken über Religion in der fraglichen Abhandlung ganz dem Hegel'ſchen Syſteme, die ähnlichen Ideen in Schelling's Methodologie und ſeiner Schrift: „Philoſophie und Religion,“ ganz dem Schelling'ſchen Syſteme angehören (Schelling und Hegel, S. 58—61). Hegel ſagt gerade zu in der Abhandlung (S. 305, 308): Das Chriſtenthum iſt „das Schauen Gottes im Endlichen;“ Schelling in den Vorleſungen über die Methode (S. 170—171): In der Griechiſchen Mythologie „wurde das Unendliche nur im Endlichen angeſchaut.“ Umgekehrt faßt Hegel (S. 306—307) das Heidenthum vielmehr als Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche, Schelling das Chriſtenthum als Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche. Hat nun Schelling, wenn ihm beide Faſſungen angehören, ich ſage nicht in dem Laufe Eines Jahres, ſondern ganz gleichzeitig, die entgegengeſetzten Behauptungen ausgeſprochen? Der Aufſatz im Kritiſchen Journal erſchien 1802, als in demſelben Jahre ſchon zwei Hefte herausgegeben waren, und die Vorleſungen über die Methode wurden im Sommer deſſelben Jahres gehalten. Freilich ſcheint es dem Schelling'ſchen Formalismus nichts zu verſchlagen, die Schemata, wie einen Hand-

ſchuh, umzudrehen. Hier liegt aber wieder in dieſem Gegenſatze der ganze Unterſchied Schelling'ſcher und Hegel'ſcher Denkweiſe. Die Griechiſche Mythologie war Schelling nur eine Verendlichung Gottes; das Chriſtenthum ſey erſt zur wahrhaften Unendlichkeit, als Identitätsphiloſophie, gedrungen. Nach Hegel iſt aber das bloße Hineinwerfen alles Endlichen in die unendliche Identität des Abſoluten nur Heidenthum, während im Chriſtenthum das wahre Unendliche das ſey, welches im Endlichen, d. h. im realen Beſtehen der Gegenſätze, wie vorhin, ſich als abſolute Einheit durchzuſetzen wiſſe. — Gegen ſolche Argumente helfen meiner Anſicht nach keine Verſicherungen.

5. Will Schelling alle die Parallel-Stellen aus frühern Hegel'ſchen Werken, die in dieſer Abhandlung auch vorkommen, als ſoviel Plagiate gelten laſſen, die er an Hegel begangen habe? (Schelling und Hegel, S. 41, 44—45, 47—48, 56—57.)

6. Kann Schelling es läugnen, daß ſich hier ein in Beider Namen ſprechender Apologet der Naturphiloſophie über dieſelbe und den Fichte'ſchen Idealismus ſtellt, um jene auf Koſten von dieſem vorzuziehen, und ſelbſt einzelne Ausdrücke derſelben zu loben. Dürfte Schelling dieß von ſich ſelber thun? Müßte er es nicht ſchon ſchicklichkeitshalber ſeinem Freunde überlaſſen? (ſ. meine Schrift: Schelling und Hegel, S. 43—44; Hegel's Leben von Roſenkranz, S. 167—168.)

7. Roſenkranz citirt (Schelling, S. 193) einen am 14. September 1800 verfaßten handſchriftlichen Aufſatz Hegel's, den er den „thatſächlichen Beweis für Schelling's Uſurpation jener Abhandlung" nennt. In Hegel's Biographie hat Roſenkranz ihn jetzt abgedruckt (S. 94—99); und es kommen darin allerdings viel Anklänge mit unſerem Aufſatze, namentlich bei Feſtſtellung des Begriffs der Religion, vor. Ja in einer Stelle, wo von dem Fichte'ſchen Idealismus die Rede iſt, findet ſich ein Gedanke faſt ganz mit denſelben Worten, als in unſerer Abhandlung, wieder. Zur Vergleichung ſetze ich beide Parallel-Stellen neben einander; die

rechts gehört unſerer Abhandlung, die links dem von Roſenkranz abgedruckten Hegel'ſchen Aufſatze an.

Es iſt zufällig, welche Seite das Bewußtſeyn aufgreift, ob die, einen Gott zu fürchten, über der Natur ſchwebend, oder ſich als *reines Ich über den Trümmern dieſes Leibes und den leuchtenden Sonnen, über den tauſendmal tauſend Weltkörpern zu ſetzen.*

Ein Enthuſiasmus, der ſich groß dünkt, *wenn er ſein Ich dem wilden Sturme der Elemente, den tauſendmal tauſend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenſtellt,* macht ihn populär.

Beide Stellen gehen gegen den Bombaſt vieler Tiraden in Fichte's Beſtimmung des Menſchen; — eine Schrift, die Hegel auch noch in „Glauben und Wiſſen" ſeinem kauſtiſchen Witze unterwirft. Ja er gebraucht daſelbſt noch zweimal (Werke, Bd. I., S. 136 und 139) ganz ähnliche Wendungen, nur daß die Stellen kürzer werden. „Es bleibt nichts als die hohle Declamation, wie das *Ich über den Trümmern der Welten ſchwebe.*" — „Was als Natur erſcheint, iſt nur da, um *zu Trümmern werden zu können,* über denen ſich die freien Weſen erhöben, und ſo ihre Beſtimmung erreichten." Soll Hegel dieſe letzten Stellen etwa dem von Schelling in Anſpruch genommenen Aufſatze entnommen haben? Dann erkläre Schelling, wie ſo ſie ſchon zwei Jahre früher in jenem Hegel'ſchen Manuſcripte vorkommen konnten!

8. Wie Hegel in unſerem Aufſatz Katholicismus und Proteſtantismus einander gegenüberſetzt (S. 306), ſo findet dieß auch ſchon in Hegel's urſprünglichem *Syſteme* (1800) ſtatt (ſ. Roſenkranz: Hegel's Leben, S. 139). Dort wird dem Katholicismus eine der *Poeſie* ſich nähernde Myſtik, dem Proteſtantismus *Proſa* zugeſchrieben: hier ebenſo der Katholicismus die *ſchöne* Religion genannt, während der Proteſtantismus die Poeſie der Weihe *aufhebe.* In beiden Stellen wird eine *neue Form der Religion verkündet,* welche durch Verklärung der Natur zum

Digitized by Google

abſoluten Geiſte alle Gegenſätze auflöſt, und an der Philoſophie das Element ihres Daſeyns findet.

Das Syſtem.

Die Natur iſt geheiligt; aber die Weihe kommt ihr von einem Aeußern. Nachdem nun der Proteſtantismus *die fremde Weihe ausgezogen*, kann der Geiſt ſich als Geiſt in eigener Geſtalt zu heiligen und die *urſpüngliche Verſöhnung* mit ſich in einer *neuen Religion* herzuſtellen wagen, in welche der unendliche Schmerz und die ganze Schwere ſeines Gegenſatzes aufgenommen, aber ungetrübt und rein ſich *auflöſt*. Dieſe *Erkenntniß*, die ganze Energie des Leidens und des *Gegenſatzes*, die *ein paar tauſend Jahre* die Welt beherrſcht hat, zugleich in ſich zu ſchließen und ſich über ihr zu erheben, — dieſe Erkenntniß vermag nur die *Philoſophie* zu geben.

Die Abhandlung.

Die Natur, um in ſich den Abdruck des unſterblichen Weſens zu empfangen, iſt nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. — *Die neue Religion*, die ſchon ſich in einzelnen Aeußerungen verkündet, welche Zurückführung auf das erſte Myſterium des Chriſtenthums und Vollendung deſſelben iſt, wird in der *Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit* erkannt. *Die erſte Verſöhnung* und *Auflöſung* des *uralten Zwiſtes* muß in der *Philoſophie* gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerſtandenen Gottheit in ihr *erkennt*.

9. Der poetiſche Schluß der Abhandlung über den Eleuſiniſchen Cultus der Ceres wird jetzt unabweisbar Hegel zugeſchrieben werden müſſen, ſeitdem man das in Hegel's Leben mitgetheilte Gedicht deſſelben an Hölderlin „Eleuſis“ kennt (Roſenkranz: Hegel's Leben, S. 78—80, 169).

10. Ein letztes Argument iſt ſchlagend. Hr. v. Henning eröffnete mir vergangenen Sommer, Schelling habe ihm mitgetheilt, er ſey damals ſehr böſe über Hegel geweſen, daß derſelbe im zweiten Bande des Kritiſchen Journals in der Abhandlung: „Glauben und Wiſſen“ (1802), gegen Fichte polemiſirt habe, weil Schelling in jener Zeit noch die Hoffnung gehabt habe, Fichte

zu gewinnen. Laſſen wir hier die ſonſt bekannte Taktik Schellings, Perſonen zu gewinnen, ſtatt Sachen auszufechten. Wie unwahrſcheinlich iſt es aber, daß Schelling dann einige Monate früher im erſten Bande des Kritiſchen Journals, worin unſer Aufſatz ſteht, ſelbſt ſo grauſam gegen Fichte polemiſirt haben ſollte, als es dieſer Aufſatz thut; — eine Polemik übrigens, die Hegel ſo unverkennbar angehört, daß ſie faſt mit denſelben Worten in dem Aufſatze „Glauben und Wiſſen" zu leſen iſt.

Hat Schelling alle dieſe Argumente wiſſenſchaftlich widerlegt, dann würde ich mich in eine weitere Controverſe einlaſſen. Jetzt behauptet dieſe Abhandlung ſeit zwölf Jahren einen Platz in Hegel's Werken; mehrere Schriftſteller haben ſie als ein Hegelſches Werk anerkannt, citirt, und weiter darauf hin argumentirt. Die Meinung, daß ſie Hegel angehört, iſt alſo wohl, vielleicht mit einziger Ausnahme des Herrn Profeſſor Weiße, allgemein verbreitet. Hat Schelling nun auch über dieſen kleinen Irrthum, zwar nicht vierzig Jahre, wie über den großen, daß ſeine Naturphiloſophie ein Exiſtential-Syſtem ſey, ſondern nur zwölf Jahre gewartet, um hernach ausrufen zu können: Ihr habt Alle geirrt!? Dieſer Ausruf iſt ſogar die officielle Interpretation des „künftigen Vergnügens," welches er ſich in dem Briefe an Weiße verſpricht. Denn Hr. v. Henning erklärte ſich für ermächtigt, dem Vereine im Auftrage des Hrn. v. Schelling zu eröffnen, dieſer habe im Jahre 1832, erſtaunt, dieſe Abhandlung in den Hegel'ſchen Werken abgedruckt zu finden, einen kleinen Dialog verfaßt, worin ſeine Autorſchaft dieſer Abhandlung endlich zum Spotte der Herausgeber der Hegel'ſchen Werke und zur Beluſtigung des Verfaſſers an's Tageslicht gekommen ſey. Dieſen Dialog habe Schelling auch gleich damals Hrn. Geheimen-Rath Bunſen zur Anſicht mitgetheilt, den Abdruck deſſelben aber für eine paſſende Gelegenheit verſchoben. Dieſe Gelegenheit hat Schelling jedoch längſt, wie bei der Philoſophie der Offenbarung, unbenutzt verſtreichen laſſen. Und was beweiſt übrigens jene Er-

zählung Anderes, als daß wir noch eine ſubjective Verſicherung Schelling's über ſeine Autorſchaft dieſer Abhandlung mehr beſitzen.

Nach allem dieſem glaube ich kein Recht zu haben, dem Publicum dieſen Aufſatz in der neuen Auflage zu entziehen, wenn mich auch über den Urſprung deſſelben Schelling's Brief ſchwankend gemacht hätte; wovon ich aber nie entfernter war, als jetzt. Die Geſchichte der Philoſophie mag den Streit zu einer letzten Entſcheidung bringen. Ich behaupte, meine Pflicht gegen die Manen des Verewigten erfüllt zu haben, indem ich, ſeinem Worte und meiner wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung vertrauend, der Mit- und Nachwelt die Acten des merkwürdigen Proceſſes vollſtändig übergebe.

Berlin, den 20. Juli 1844.

Michelet.

Vorerinnerung des Herausgebers zur erſten Ausgabe.

Der Verein zur Herausgabe von Hegel's Werken wollte urſprünglich, ſeiner öffentlichen Anzeige gemäß, mit zwei Bänden, in welche die Phänomenologie, die Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems der Philoſophie und einige Abhandlungen aus dem Kritiſchen Journal der Philoſophie vertheilt werden ſollten, den Anfang in der Reihenfolge der Hegel'ſchen Werke machen. Als ſich nun herausſtellte, daß für die Phänomenologie ein Theil hinreichen würde: ſo ward beſchloſſen, den anderen Theil ausſchließlich mit den übrigen Abhandlungen auszufüllen. Und da die hier erſcheinenden vier Abhandlungen auf meinen Vorſchlag in den erſten Band zuſammengefaßt wurden, ſo trug der Verein mir die Herausgabe derſelben auf, der ich mich auch bereitwillig unterzog.

Ich hatte dieſen Vorſchlag gemacht, weil ich erkannte, daß dieſe vier Abhandlungen, die frühſten Schriften Hegel's, den Keim ſeiner ganzen Philoſophie ſchon enthielten, aber nur erſt wie derſelbe ſich aus dem vorhergehenden geſchichtlichen Standpunkte der Philoſophie, dem Schelling'ſchen, gleichſam als aus ſeinem Mutterſchooße herausgewunden. Je tiefer ich mich nun, Behufs der Herausgabe, in dieſe Abhandlungen hineinſtudirte, deſto klarer wurde mir der Standpunkt derſelben; und ich beſchloß, ihn in einer Vorrede näher zu begründen.

Mit einigen Seiten konnte dieß aber nicht abgethan werden, da ich zunächſt vom Verhältniß Hegel's zu Schelling ſprechen mußte: und dann den Rang, der dieſen weniger bekannten Ab-

Digitized by Google

handlungen unter den Hegel'ſchen Schriften zukommt, erſt zum Bewußtſeyn zu bringen hatte, wogegen die übrigen größeren Werke ihre anerkannte Stelle bereits einnehmen. Auch konnte dabei das Verhältniß dieſer vier Abhandlungen zu den übrigen Schriften Hegel's, die in der erſten Abtheilung, und zu den Vorleſungen, die in der zweiten Abtheilung dieſer Ausgabe erſcheinen, nicht unberührt bleiben; ich mußte daher zugleich den Verſuch machen, die vom Verein beſchloſſene Reihenfolge der Werke und Vorleſungen wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen.

Die Vorrede, die ſich hiermit zu einer Erläuterung der vier ſchwierigen Abhandlungen geſtaltete, erreichte auf dieſe Weiſe die Ausdehnung von drei vollen Bogen. Und ſo greife ich, indem ich ſie als Einleitung in dieſen erſten Band beſonders ausgeben laſſe, um ſo lieber jedem Bedenken, das man gegen ſie als Vorrede haben könnte, vor, als ich damit zugleich jeden Schein von Anmaßung entfernt halte, der etwa darin gefunden werden könnte, mit meinen Worten den anerkannten Meiſter der Wiſſenſchaft einführen zu wollen.

Berlin, den 3. September 1832.

Michelet.

Inhaltsanzeige.

I.

Glauben und Wiſſen.

Seite.

Einleitung 3
A. Kant'ſche Philoſophie 18
B. Jacobi'ſche Philoſophie 51
C. Fichte'ſche Philoſophie 113
Schluß 151

II.

Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems.

Vorerinnerung 157
Mancherlei Formen, die beim jetzigen Philoſophiren vorkommen 163
Darſtellung des Fichte'ſchen Syſtems 200
Vergleichung des Schelling'ſchen Princips der Philoſophie mit dem Fichte'ſchen 244
Reinhold's Anſichten 267

III.

Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt.

Einleitung 293
1. Verhältniß zu den Reflexionsphiloſophien 295

Seite.
2. Verhältniß zur Philoſophie der Religion 303
3. Verhältniß zur Philoſophie der Sittlichkeit 308

IV.

Ueber die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.

Einleitung 315
1. Die empiriſche Behandlungsart 321
2. Die reflectirte Behandlungsart 335
3. Die abſolute Sittlichkeit 362

Digitized by Google

Glauben und Wiſſen

oder die

Reflexionsphiloſophie der Subjectivität,

in der Vollſtändigkeit ihrer Formen,

als

Kantiſche, Jacobi'ſche und Fichte'ſche Philoſophie.

(Zuerſt erſchienen in Schelling's und Hegel's Kritiſchem Journal der Philoſophie
B. II.; St. 1.; 1802.)

Digitized by Google

Ueber den alten Gegenſatz der Vernunft und des Glaubens, von Philoſophie und poſitiver Religion, hat die Cultur die letzte Zeit ſo erhoben, daß dieſe Entgegenſetzung von Glauben und Wiſſen einen ganz anderen Sinn gewonnen hat, und nun innerhalb der Philoſophie ſelbſt verlegt worden iſt. Daß die Vernunft eine Magd des Glaubens ſey, wie man ſich in ältern Zeiten ausdrückte, und wogegen die Philoſophie unüberwindlich ihre abſolute Autonomie behauptete, — dieſe Vorſtellungen oder Ausdrücke ſind verſchwunden. Und die Vernunft, wenn es anders Vernunft iſt, was ſich dieſen Namen giebt, hat ſich in der poſitiven Religion ſo geltend gemacht, daß ſelbſt ein Streit der Philoſophie gegen Poſitives, Wunder und dergleichen für etwas Abgethanes und Obſcures gehalten wird: und daß Kant mit ſeinem Verſuche, die poſitive Form der Religion mit einer Bedeutung aus ſeiner Philoſophie zu beleben, nicht deswegen kein Glück machte, weil der eigenthümliche Sinn jener Formen dadurch verändert würde, ſondern weil dieſelben auch dieſer Ehre nicht mehr werth ſchienen. Es iſt aber die Frage, ob die Siegerin Vernunft nicht eben das Schickſal erfuhr, welches die ſiegende Stärke barbariſcher Nationen gegen die unterliegende Schwäche gebildeter zu haben pflegt: der äußern Herrſchaft nach die Oberhand zu behalten, dem Geiſte nach aber dem Ueberwundenen zu erliegen. Der glorreiche Sieg, welchen die aufklärende Vernunft über das, was ſie nach dem geringen Maße ihres religiöſen Begreifens als Glauben ſich entgegengeſetzt betrachtete, davon getragen hat, iſt, beim Lichte beſehen,

kein anderer, als daß weder das Poſitive, mit dem ſie ſich zu kämpfen machte, Religion, noch ſie, die geſiegt hat, Vernunft blieb: und die Geburt, welche auf dieſen Leichnamen triumphirend als das gemeinſchaftliche Beide vereinigende Kind des Friedens ſchwebt, eben ſo wenig von Vernunft als ächtem Glauben an ſich hat.

Die Vernunft, welche dadurch an und für ſich ſchon herunter-gekommen war, daß ſie die Religion nur als etwas Poſitives, nicht idealiſtiſch auffaßte, hat nichts Beſſeres thun können, als nach dem Kampfe nunmehr auf ſich zu ſehen, zu ihrer Selbſt-kenntniß zu gelangen, und ihr Nichtsſeyn dadurch anzuerkennen, daß ſie das Beſſere, als ſie iſt (da ſie nur Verſtand iſt), als ein Jenſeits in einem Glauben außer und über ſich ſetzt, wie in den Philoſophien Kant's, Jacobi's und Fichte's geſchehen iſt, und daß ſie ſich wieder zur Magd eines Glaubens macht. Nach Kant iſt Ueberſinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden; die höchſte Idee hat nicht zugleich Realität. Nach Jacobi „ſchämt ſich die Vernunft zu betteln, und zu graben hat ſie weder Hände noch Füße;“[1] dem Menſchen iſt nur das Gefühl und Bewußtſeyn ſeiner Unwiſſenheit des Wahren, nur Ahnung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein Subjectives und ein Inſtinct iſt, gegeben. Nach Fichte iſt Gott etwas Unbegreifliches und Undenkbares: das Wiſſen weiß nichts, als daß es Nichts weiß, und muß ſich zum Glauben flüchten. Nach Allen kann das Abſolute, nach der alten Diſtinction, nicht gegen, ſo wenig als für die Vernunft ſeyn, ſondern es iſt über die Vernunft.

Das negative Verfahren der Aufklärung, deſſen poſitive Seite in ſeinem eiteln Gethue ohne Kern war, hat ſich dadurch einen verſchafft, daß es ſeine Negativität ſelbſt auffaßte, und ſich theils von der Schalheit durch die Reinheit und Unendlichkeit des Negativen befreite, theils aber eben darum für poſitives Wiſſen wie-

[1] Jacobi's Werke: B. IV., Abth. 1., S. 214.

der eben ſo nur Endliches und Empiriſches, das Ewige aber nur jenſeits haben kann: ſo daß dieſes für das Erkennen leer iſt, und dieſer unendliche leere Raum des Wiſſens nur mit der Subjectivität des Sehnens und Ahnens erfüllt werden kann. Und was ſonſt für den Tod der Philoſophie galt, daß die Vernunft auf ihr Seyn im Abſoluten Verzicht thun ſollte, ſich ſchlechthin daraus ausſchlöſſe und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchſte Punkt der Philoſophie; und das Nichtsſeyn der Aufklärung iſt durch das Bewußtwerden über daſſelbe zum Syſtem geworden.

Unvollkommene Philoſophien gehören überhaupt dadurch, daß ſie unvollkommen ſind, unmittelbar einer empiriſchen Nothwendigkeit an; und deswegen aus und an derſelben läßt ſich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreifen. Das Empiriſche, was in der Welt als gemeine Wirklichkeit daliegt, iſt in Philoſophien deſſelben in Form des Begriffs als Eins mit dem Bewußtſein und darum gerechtfertigt vorhanden. Das gemeinſchaftliche ſubjective Princip der obengenannten Philoſophien iſt theils nicht etwa eine eingeſchränkte Form des Geiſtes einer kleinen Zeitperiode, oder einer geringen Menge: theils hat die mächtige Geiſtesform, welche ihr Princip iſt, ohne Zweifel in ihnen die Vollkommenheit ſeines Bewußtſeyns und ſeiner philoſophiſchen Bildung, und als Erkenntniß vollendet ausgeſprochen zu werden, erlangt.

Die große Form des Weltgeiſtes aber, welche ſich in jenen Philoſophien erkannt hat, iſt das Princip des Nordens, und, es religiös angeſehen, des Proteſtantismus; — die Subjectivität, in welcher Schönheit und Wahrheit in Gefühlen und Geſinnungen, in Liebe und Verſtand ſich darſtellen. Die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete ſuchen den Gott, deſſen Anſchauung es ſich verſagt, weil die Gefahr des Verſtandes vorhanden iſt, welcher das Angeſchaute als Ding, den Hain als Hölzer erkennen würde. Zwar muß auch das Innere äußerlich werden, die Abſicht in der Handlung Wirklichkeit erlangen, die unmittelbare religiöſe Empfindung

ſich in äußerer Bewegung ausdrücken, und der die Objectivität der Erkenntniß fliehende Glaube ſich in Gedanken, Begriffen und Worten objectiv werden. Aber das Objective ſcheidet der Verſtand genau von dem Subjectiven, und es wird dasjenige, was keinen Werth hat und Nichts iſt; ſo wie der Kampf der ſubjectiven Schönheit gerade dahin gehen muß, ſich gegen die Nothwendigkeit gehörig zu verwahren, nach welcher das Subjective objectiv wird. Und welche Schönheit in dieſem reell werden, der Objectivität zufallen, und wo das Bewußtſeyn auf die Darſtellung und die Objectivität ſelbſt ſich richten, die Erſcheinung bilden, oder in ihr ſich gebildet bewegen wollte, — das müßte ganz wegfallen; denn es würde ein gefährlicher Ueberfluß, und, weil es vom Verſtande zu einem Etwas gemacht werden könnte, ein Uebel: ſo wie das ſchöne Gefühl, das in ſchmerzloſe Anſchauung überginge, ein Aberglaube ſeyn.

Dieſe Macht, welche dem Verſtande durch die ſubjective Schönheit gegeben wird, und ihrer Sehnſucht, die über das Endliche hinwegfliegt und für die es Nichts iſt, zuerſt zu widerſprechen ſcheint, iſt eine eben ſo nothwendige Seite, als ihr Beſtreben gegen ihn; und ſie wird ſich in der Darſtellung der Philoſophien dieſer Subjectivität weiter ergeben. Es iſt gerade durch ihre Flucht vor dem Endlichen und das Feſtſeyn der Subjectivität, wodurch ihr das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hain zu Hölzern, die Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht ſehen, Ohren, und nicht hören, und, wenn die Ideale nicht in der völlig verſtändigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine, zu Erdichtungen werden, und jede Beziehung auf ſie als weſenloſes Spiel oder als Abhängigkeit von Objecten und als Aberglaube erſcheint.

Aber neben dieſem allenthalben in der Wahrheit des Seyns nur Endlichkeit erblickenden Verſtande hat die Religion als Empfindung, die ewig ſehnſuchtsvolle Liebe ihre erhabene Seite darin, daß ſie an keiner vergänglichen Anſchauung noch Genuſſe hängen

bleibt, ſondern nach ewiger Schönheit und Seligkeit ſich ſehnt. Sie iſt als Sehnen etwas Subjectives; aber was ſie ſucht, und ihr nicht im Schauen gegeben iſt, iſt das Abſolute und Ewige. Wenn jedoch das Sehnen ſeinen Gegenſtand fände, ſo würde die zeitliche Schönheit eines Subjects als eines Einzelnen ſeine Glückſeligkeit, die Vollkommenheit eines der Welt angehörigen Weſens ſeyn; aber ſo weit als ſie wirklich ſie vereinzelte, ſo weit würde ſie nichts Schönes ſeyn. Aber als der reine Leib der innern Schönheit hört das empiriſche Daſeyn ſelbſt auf, ein Zeitliches und etwas Eigenes zu ſeyn. Die Abſicht bleibt unbefleckt von ihrer Objectivität als Handlung, und die That ſo wie der Genuß wird ſich nicht durch den Verſtand zu einem Etwas gegen die wahre Identität des Innern und Äußern erheben. Die höchſte Erkenntniß würde die ſeyn, welches dieſer Leib ſey, in dem das Individuum nicht ein Einzelnes wäre, und das Sehnen zur vollkommenen Anſchauung und zum ſeligen Genuſſe gelangte.

Nachdem die Zeit gekommen war, hatte die unendliche Sehnſucht, über den Leib und die Welt hinaus, mit dem Daſeyn ſich verſöhnt; aber ſo, daß die Realität, mit welcher die Verſöhnung geſchah, das Objective, welches von der Subjectivität anerkannt wurde, wirklich nur empiriſches Daſeyn, gemeine Welt und Wirklichkeit war, — und alſo dieſe Verſöhnung ſelbſt nicht den Charakter der abſoluten Entgegenſetzung, der im ſchönen Sehnen liegt, verlor: ſondern ſo daß ſie ſich nun auf den anderen Theil des Gegenſatzes, auf die empiriſche Welt warf. Und wenn um ihrer abſoluten blinden Naturnothwendigkeit willen ſie ſchon ihrer ſelbſt im innerlichen Grunde ſicher und feſt war, bedurfte ſie doch einer objectiven Form für dieſen Grund; und die bewußtloſe Gewißheit des Verſenkens in die Realität des empiriſchen Daſeyns muß nach eben der Nothwendigkeit der Natur zugleich ſich zur Rechtfertigung und einem guten Gewiſſen zu verhelfen ſuchen. Dieſe Verſöhnung fürs Bewußtſeyn machte ſich in der Glückſeligkeitslehre; ſo daß der fixe Punkt, von welchem ausgegangen wird, das empiriſche

Subject, und das, womit es verſöhnt wird, eben ſo die gemeine Wirklichkeit iſt, zu der es Zutrauen faſſen, und ſich ihr ohne Sünde ergeben dürfe. Die tiefe Rohheit und völlige Gemeinheit, als der innere Grund dieſer Glückſeligkeitslehre, hat darin allein ſeine Erhebung, daß er nach einer Rechtfertigung und einem guten Bewußtſeyn ſtrebt, welches, — da es (weil das Empiriſche abſolut) der Vernunft durch die Idee nicht möglich iſt, — allein die Objectivität des Verſtandes, den Begriff erreichen kann; welcher Begriff ſich, als ſogenannte reine Vernunft, in ſeiner höchſten Abſtraction dargeſtellt hat.

Der Dogmatismus der Aufklärerei und des Eudämonismus beſtand alſo nicht darin, daß er Glückſeligkeit und Genuß zum Höchſten machte. Denn wenn Glückſeligkeit als Idee begriffen wird, hört ſie auf, etwas Empiriſches und Zufälliges, ſo wie etwas Sinnliches zu ſeyn. Das vernünftige Thun und der höchſte Genuß ſind Eins im höchſten Daſeyn. Und das höchſte Daſeyn von Seiten ſeiner Idealität, welche, wenn ſie iſolirt wird, erſt vernünftiges Thun, oder von Seiten ſeiner Realität, welche, wenn ſie iſolirt wird, erſt Genuß und Gefühl heißen kann, auffaſſen zu wollen, iſt völlig gleichgültig, wenn die höchſte Seligkeit höchſte Idee iſt; denn vernünftiges Thun und höchſter Genuß, Idealität und Realität, ſind Beide gleicherweiſe in ihr und identiſch. Jede Philoſophie ſtellt nichts dar, als daß ſie höchſte Seligkeit als Idee conſtruirt. Indem der höchſte Genuß durch Vernunft erkannt wird, fällt die Unterſcheidbarkeit Beider unmittelbar hinweg, — indem der Begriff und die Unendlichkeit, die im Thun, und die Realität und Endlichkeit, die im Genuſſe herrſchend iſt, ineinander aufgenommen werden. Die Polemik gegen die Glückſeligkeit wird ein leeres Geſchwätze heißen, wenn dieſe Glückſeligkeit als der ſelige Genuß der ewigen Anſchauung erkannt wird. Aber freilich hat dasjenige, was man Eudämonismus genannt hat, eine empiriſche Glückſeligkeit, einen Genuß der Empfindung, nicht die ewige Anſchauung und Seligkeit verſtanden.

Dieſer Abſolutheit des empiriſchen und endlichen Weſens ſteht der Begriff oder die Unendlichkeit ſo unmittelbar gegenüber, daß Eins durchs Andere bedingt, und Eins mit dem Andern, und, weil das Eine in ſeinem Fürſichſeyn abſolut iſt, es auch das Andere, und das Dritte, das wahrhafte Erſte, das Ewige jenſeits dieſes Gegenſatzes iſt. Das Unendliche, der Begriff, als an ſich leer, das Nichts, erhält ſeinen Inhalt durch dasjenige, worauf es in ſeiner Entgegenſetzung bezogen iſt, nämlich die empiriſche Glückſeligkeit des Individuums; unter welche Einheit des Begriffs, deſſen Inhalt die abſolute Einzelnheit iſt, Alles zu ſetzen, und alle und jede Geſtalt der Schönheit und Ausdruck einer Idee, Weisheit und Tugend, Kunſt und Wiſſenſchaft für ſie zu berechnen (d. i., zu Etwas zu machen, was nicht an ſich iſt; denn das einzige Anſich iſt der abſtracte Begriff deſſen, was nicht Idee, ſondern abſolute Einzelnheit iſt), Weisheit und Wiſſenſchaft heißt.

Nach dem feſten Princip dieſes Syſtems der Bildung, daß das Endliche an und für ſich und abſolut und die einzige Realität iſt, ſteht alſo auf einer Seite das Endliche und Einzelne ſelbſt in der Form der Mannigfaltigkeit, und in dieſe wird alſo alles Religiöſe, Sittliche und Schöne geworfen, weil es fähig iſt, vom Verſtande als ein Einzelnes begriffen zu werden: auf der andern Seite eben dieſe abſolute Endlichkeit in der Form des Unendlichen, als Begriff der Glückſeligkeit. Das Unendliche und Endliche, die nicht in der Idee identiſch geſetzt werden ſollen (denn jedes iſt abſolut für ſich), ſtehen auf dieſe Weiſe in der Beziehung des Beherrſchens gegen einander; denn im abſoluten Gegenſatz derſelben iſt der Begriff das Beſtimmende. Aber über dieſem abſoluten Gegenſatz und den relativen Identitäten des Beherrſchens, und der empiriſchen Begreiflichkeit ſteht das Ewige. Weil jener abſolut iſt, ſo iſt dieſe Sphäre das Nichtzuberechnende, Unbegreifliche, Leere: ein unerkennbarer Gott, der jenſeits der Grenzpfähle der Vernunft liegt; — eine Sphäre, welche nichts iſt für die Anſchauung, denn die Anſchauung iſt hier nur eine ſinnliche und

beſchränkte: ebenſo nichts für den Genuß, denn es giebt nur empiriſche Glückſeligkeit: nichts für das Erkennen, denn, was Vernunft heißt, iſt nichts als Berechnen Alles und eines Jeden für die Einzelnheit, und das Setzen aller Idee unter die Endlichkeit.

Dieſer Grundcharakter des Eudämonismus und der Aufklärung, welcher die ſchöne Subjectivität des Proteſtantismus in eine empiriſche, die Poeſie ſeines Schmerzes, der mit dem empiriſchen Daſeyn alle Verſöhnung verſchmäht, in die Proſa der Befriedigung mit dieſer Endlichkeit und des guten Gewiſſens darüber, umgeſchaffen hatte, — welches Verhältniß hat er in der Kantiſchen, Jacobi'ſchen und Fichte'ſchen Philoſophie erhalten? Dieſe Philoſophien treten ſo wenig aus demſelben heraus, daß ſie denſelben vielmehr nur aufs Höchſte vervollkommnet haben. Ihre bewußte Richtung geht unmittelbar gegen das Princip des Eudämonismus, aber dadurch, daß ſie nichts als dieſe Richtung ſind, iſt ihr poſitiver Charakter jenes Princip ſelbſt; ſo daß die Modification, welche dieſe Philoſophien in den Eudämonismus bringen, nur ſeiner Bildung eine Vervollkommnung giebt, die an ſich für die Vernunft und Philoſophie, für das Princip gleichgültig iſt. Es bleibt in dieſen Philoſophien das Abſolutſeyn des Endlichen und der empiriſchen Realität, und das abſolute Entgegengeſetztſeyn des Unendlichen und Endlichen; und das Idealiſche iſt nur begriffen als der Begriff. Es bleibt im Beſondern, wenn dieſer Begriff poſitiv geſetzt iſt, die zwiſchen ihnen mögliche relative Identität allein die Beherrſchung des als reell und endlich Erſcheinenden (worunter zugleich alles Schöne und Sittliche gehört) durch den Begriff. Wenn aber der Begriff als negativ geſetzt iſt, ſo iſt die Subjectivität des Individuums in empiriſcher Form vorhanden, und das Beherrſchen geſchieht nicht durch den Verſtand, ſondern als eine natürliche Stärke und Schwäche der Subjectivitäten gegen einander. Es bleibt über dieſer abſoluten Endlichkeit und abſoluten Unendlichkeit das Abſolute als eine Leerheit der Vernunft, und der fixen Unbegreiflichkeit und des Glaubens, der,

an ſich vernunftlos, vernünftig darum heißt, weil jene auf ihre abſolute Entgegenſetzung eingeſchränkte Vernunft ein Höheres über ſich erkennt, aus dem ſie ſich ausſchließt.

In der Form als Eudämonismus hatte das Princip einer abſoluten Endlichkeit die Vollkommenheit der Abſtraction noch nicht erreicht, indem auf der Seite der Unendlichkeit der Begriff nicht rein geſetzt, ſondern mit einem Inhalt erfüllt als Glückſeligkeit ſteht. Dadurch, daß der Begriff nicht rein iſt, iſt er in poſitiver Gleichheit mit ſeinem Entgegengeſetzten; denn dasjenige, was ſeinen Inhalt ausmacht, iſt eben die Realität, hier in Begriffsform geſetzt, welche auf der andern Seite Mannigfaltigkeit iſt: ſo daß keine Reflexion auf die Entgegenſetzung vorhanden, oder die Entgegenſetzung nicht objectiv, und nicht das Empiriſche als Negativität für den Begriff, der Begriff als Negativität für das Empiriſche, noch der Begriff als das an ſich Negative geſetzt iſt. In der Vollkommenheit der Abſtraction aber iſt die Reflexion auf dieſe Entgegenſetzung, oder die ideelle Entgegenſetzung objectiv, und Jedes geſetzt als ein Etwas, welches nicht iſt, was das Andere iſt. Die Einheit und das Mannigfaltige treten hier als Abſtractionen einander gegenüber, wodurch denn die Entgegengeſetzten beide Seiten der Poſitivität und der Negativität gegen einander haben; ſo daß alſo das Empiriſche zugleich ein abſolutes Etwas für den Begriff iſt, und zugleich abſolutes Nichts. Durch jene Seite ſind ſie der vorherige Empirismus, durch dieſe ſind ſie zugleich Idealismus und Skepticismus. Jenes nennen ſie praktiſche, dieß theoretiſche Philoſophie. In jener hat für den Begriff, oder an und für ſich ſelbſt, das Empiriſche abſolute Realität; in dieſer iſt das Wiſſen von demſelben Nichts.

Innerhalb dieſes gemeinſchaftlichen Grundprincips, — der Abſolutheit der Endlichkeit und des daraus ſich ergebenden abſoluten Gegenſatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem und Ueberſinnlichem, und des Jenſeitsſeyns des wahrhaft Reellen und Abſoluten, — bilden dieſe Philoſo-

phien wieder Gegenſätze unter ſich, und zwar *die Totalität der für das Princip möglichen Formen.* Die Kantiſche Philoſophie ſtellt die objective Seite dieſer ganzen Sphäre auf: der abſolute Begriff, ſchlechthin für ſich ſeyend als praktiſche Vernunft, iſt die höchſte Objectivität im Endlichen, abſolut als die Idealität an und für ſich poſtulirt. Die Jacobi'ſche Philoſophie iſt die ſubjective Seite: ſie verlegt den Gegenſatz und das abſolut poſtulirte Identiſchſeyn in die Subjectivität des Gefühls, als einer unendlichen Sehnſucht und eines unheilbaren Schmerzes. Die Fichte'ſche Philoſophie iſt die Syntheſe beider; ſie fordert die Form der Objectivität und der Grundſätze, wie Kant, aber ſetzt den Widerſtreit dieſer reinen Objectivität gegen die Subjectivität zugleich als ein Sehnen und eine ſubjective Identität. Bei Kant iſt der unendliche Begriff an und für ſich geſetzt, und das allein von der Philoſophie Anerkannte; bei Jacobi erſcheint das Unendliche, von Subjectivität afficirt, als Inſtinct, Trieb, Individualität; bei Fichte iſt das von Subjectivität afficirte Unendliche, ſelbſt wieder als Sollen und Streben objectiv gemacht.

So diametral alſo dieſe Philoſophien ſich dem Eudämonismus ſelbſt entgegenſetzen, ſo wenig ſind ſie aus ihm herausgetreten. Es iſt ihre ſchlechthin einzig ausgeſprochene Tendenz und das von ihnen angegebene Princip, ſich über das Subjective und Empiriſche zu erheben, und der Vernunft ihr Abſolutſeyn und ihre Unabhängigkeit von der gemeinen Wirklichkeit zu vindiciren. Aber weil dieſe Vernunft ſchlechthin nur dieſe Richtung gegen das Empiriſche hat, das Unendliche an ſich nur in Beziehung auf das Endliche iſt: ſo ſind dieſe Philoſophien, indem ſie das Empiriſche bekämpfen, unmittelbar in ſeiner Sphäre geblieben. Die Kantiſche und Fichte'ſche haben ſich wohl zum Begriff, aber nicht zur Idee erhoben; und der reine Begriff iſt abſolute Idealität und Leerheit, der ſeinen Inhalt und ſeine Dimenſionen ſchlechthin nur in Beziehung auf das Empiriſche, und damit durch daſſelbe hat, und eben den abſoluten ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Empirismus

begründet, den ſie dem Eudämonismus zum Vorwurf machen. Die Jacobi'ſche Philoſophie hat dieſen Umweg nicht, den Begriff von der empiriſchen Realität abzuſondern, und dem Begriff alsdann ſeinen Inhalt wieder von eben dieſer empiriſchen Realität, außer welcher für den Begriff nichts iſt, als ſeine Vernichtung, geben zu laſſen; ſondern ſie, da ihr Princip Subjectivität unmittelbar iſt, iſt unmittelbarer Eudämonismus: nur mit dem Beiſchlag der Negativität, indem ſie darauf reflectirt, daß das Denken, welches der Eudämonismus noch nicht als das Ideelle, das Negative für die Realität erkennt, Nichts an ſich iſt.

Wenn die früheren wiſſenſchaftlichen Erſcheinungen dieſes Realismus der Endlichkeit (denn was die unwiſſenſchaftlichen betrifft, ſo gehört alles Thun und Treiben der neuern Cultur noch darein), der Lockeanismus und die Glückſeligkeitslehre, die Philoſophie in empiriſche Pſychologie verwandelt, und zum erſten und höchſten Standpunkt den Standpunkt eines Subjects und die ſchlechthin ſeyende Endlichkeit erhoben, und, was, für eine fühlende und bewußte Subjectivität, oder für eine nur in Endlichkeit verſenkte, und der Anſchauung und Erkenntniß des Ewigen ſich entſchlagende Vernunft, das Univerſum nach einer verſtändigen Berechnung iſt, gefragt und geantwortet hatten: ſo ſind die Vervollſtändigung und Idealiſirung dieſer empiriſchen Pſychologie die drei genannten Philoſophien, welche darin beſteht, daß erkannt wird, dem Empiriſchen ſey der unendliche Begriff ſchlechthin entgegengeſetzt und die Sphäre dieſes Gegenſatzes, ein Endliches und ein Unendliches, ſey abſolut (wenn aber ſo Unendlichkeit der Endlichkeit entgegengeſetzt iſt, iſt Eins ſo endlich als das Andere), — und über derſelben, jenſeits des Begriffs und des Empiriſchen, ſey das Ewige, aber Erkenntnißvermögen und Vernunft ſeyen ſchlechthin nur jene Sphäre. In einer ſolchen nur Endliches denkenden Vernunft findet ſich freilich, daß ſie nur Endliches denken: in der Vernunft als Trieb und Inſtinct findet ſich, daß ſie das Ewige nicht denken kann. Der Idealismus — (der

in der ſubjectiven Dimenſion, nämlich in der Jacobi'ſchen Philoſophie, nur die Form eines Skepticismus und auch nicht des wahren haben kann, weil hier das reine Denken nur als ſubjectives geſetzt wird, dahingegen der Idealismus darin beſteht, daß es das objective iſt), — deſſen dieſe Philoſophien fähig ſind, iſt ein Idealismus des Endlichen nicht in dem Sinne, daß das Endliche in ihnen Nichts wäre; ſondern das Endliche iſt in die ideelle Form aufgenommen und endliche Idealität, d. h. reiner Begriff, eine der Endlichkeit abſolut entgegengeſetzte Unendlichkeit, welche, mit dem realen Endlichen, Beide gleicherweiſe abſolut geſetzt ſind.

Hiernach iſt denn das an ſich und einzige Gewiſſe, daß ein denkendes Subject, — eine mit Endlichkeit afficirte Vernunft iſt; und die ganze Philoſophie beſteht darin, das Univerſum für dieſe endliche Vernunft zu beſtimmen. Die ſogenannte Kritik der Erkenntnißkräfte bei Kant, das Nicht-Ueberfliegen-des-Bewußtſeyns und Nicht-Transſcendentwerden bei Fichte, und bei Jacobi Nichts-für-die-Vernunft-Unmögliches-Unternehmen, heißt nichts Anderes, als die Vernunft auf die Form der Endlichkeit abſolut einſchränken, und in allem vernünftigen Erkennen die Abſolutheit des Subjects nicht vergeſſen, und die Beſchränktheit zum ewigen Geſetz und Seyn ſowohl an ſich als für die Philoſophie machen. Es iſt alſo in dieſen Philoſophien nichts zu ſehen, als die Erhebung der Reflerions-Cultur zu einem Syſtem; — eine Cultur des gemeinen Menſchenverſtandes, der ſich bis zum Denken eines Allgemeinen erhebt, den unendlichen Begriff aber, weil er gemeiner Verſtand bleibt, für abſolutes Denken nimmt, und ſein ſonſtiges Anſchauen des Ewigen und den unendlichen Begriff ſchlechthin auseinander läßt: es ſey entweder, daß er auf jenes Anſchauen überhaupt Verzicht thut, und ſich im Begriff und der Empirie hält, oder daß er Beide hat, aber es nicht vereinigen, ſein Anſchauen nicht in den Begriff aufnehmen, noch Begriff und Empirie gleicherweiſe vernichten kann. Die Qual der beſſern Natur unter dieſer Beſchränktheit oder abſoluten Entgegenſetzung drückt

ſich durch das Sehnen und Streben, — das Bewußtſeyn, daß es Beſchränktheit iſt, über die ſie nicht hinaus kann, als Glauben an ein Jenſeits dieſer Beſchränktheit aus: iſt aber als perennirendes Unvermögen zugleich die Unmöglichkeit, über die Schranke in das ſich ſelbſt klare und ſehnſuchtsloſe Gebiet der Vernunft ſich zu erheben.

Da der feſte Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Cultur für die Philoſophie fixirt haben, eine mit Sinnlichkeit afficirte Vernunft iſt: ſo iſt das, worauf ſolche Philoſophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, ſondern, was man heißt, den Menſchen. Dieſer Menſch und die Menſchheit ſind ihr abſoluter Standpunkt: nämlich als eine fixe unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft, nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geiſtiger Focus des Univerſums, ſondern als eine abſolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, ſich noch mit einem ihr fremden Ueberſinnlichen an einer und anderer Stelle anzutünchen. Wie wenn die Kunſt, aufs Portraitiren eingeſchränkt, ihr Idealiſches darin hätte, daß ſie ins Auge eines gemeinen Geſichts noch eine Sehnſucht, in ſeinen Mund noch ein wehmüthiges Lächeln brächte, aber ihr die über Sehnſucht und Wehmuth erhabenen Götter ſchlechthin unterſagt wäre darzuſtellen (als ob die Darſtellung ewiger Bilder nur auf Koſten der Menſchlichkeit möglich wäre): ſo ſoll die Philoſophie nicht die Idee des Menſchen, ſondern das Abſtractum der mit Beſchränktheit vermiſchten empiriſchen Menſchheit darſtellen, und den Pfahl des abſoluten Gegenſatzes unbeweglich in ſich eingeſchlagen tragen, und, indem ſie ſich ihre Eingeſchränktheit auf das Sinnliche deutlich macht (ſie mag dieß ihr Abſtractum analyſiren, oder auf die ſchöngeiſteriſche und rührende Weiſe ganz laſſen), ſich zugleich mit der oberflächlichen Farbe eines Ueberſinnlichen ſchmücken, indem ſie im Glauben auf ein Höheres verweiſt.

Aber die Wahrheit kann durch ein ſolches Heiligen der Endlichkeit, die beſtehen bleibt, nicht hintergangen werden; denn die wahre Heiligung müßte daſſelbe vernichten. Wenn der Künſtler,

der nicht der Wirklichkeit, dadurch, daß er die ätheriſche Beleuchtung auf ſie fallen läßt, und ſie ganz darein aufnimmt, die wahre Wahrheit zu geben, ſondern nur die Wirklichkeit an und für ſich, wie ſie gewöhnlich Realität und Wahrheit heißt, ohne weder das Eine noch das Andere zu ſeyn, darzuſtellen vermag, zu dem rührenden Mittel gegen die Wirklichkeit, dem Mittel der Sehnſucht und Sentimentalität flieht, und allenthalben der Gemeinheit Thränen auf die Wangen macht, und ein Ach Gott! in den Mund giebt, — wodurch ſeine Geſtalten freilich gegen den Himmel über das Wirkliche hinaus ſich richten, aber, wie die Fledermäuſe, weder dem Vögelgeſchlecht noch dem Thiergeſchlecht, weder der Erde noch dem Himmel angehören, — und ſolche Schönheit nicht ohne Häßlichkeit, ſolche Sittlichkeit nicht ohne Schwäche und Niederträchtigkeit, ſolcher Verſtand, der dabei vorkommt, nicht ohne Plattheit, das Glück und Unglück, das dabei mitſpielt, jenes nicht ohne Gemeinheit, dieſes nicht ohne Angſt und Feigheit, Beides nicht ohne Verächtlichkeit ſeyn kann: ebenſo wenig kann die Philoſophie das Endliche und die Subjectivität, wenn ſie ſie als abſolute Wahrheit nach ihrer Weiſe in Begriffsform aufnimmt, dadurch reinigen, daß ſie dieſelbe mit Unendlichem in Beziehung bringt; denn dieſes Unendliche iſt ſelbſt nicht das Wahre, weil es die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag. Wenn aber in ihr die Wirklichkeit und das Zeitliche als ſolches verſchwinden, ſo gilt dieß für grauſames Seciren, das den Menſchen nicht ganz läßt, und für ein gewaltthätiges Abſtrahiren, das keine Wahrheit, beſonders nicht praktiſche Wahrheit hat. Und eine ſolche Abſtraction wird begriffen als ſchmerzerregendes Wegſchneiden eines weſentlichen Stückes von der Vollſtändigkeit des Ganzen; als weſentliches Stück aber wird erkannt, und als ein abſolutes Anſich, das Zeitliche und Empiriſche, und die Privation. Es iſt, als ob derjenige, der nur die Füße eines Kunſtwerks ſieht, wenn das ganze Werk ſeinen Augen enthüllt wird, darüber klagte, daß er der Privation privirt, die Unvollſtändigkeit verunvollſtändigt

worden ſey. Das Endliche erkennen, iſt ein ſolches Erkennen eines Theils und eines Einzelnen. Wenn das Abſolute zuſammengeſetzt wäre aus Endlichem und Unendlichem, ſo würde die Abſtraction vom Endlichen allerdings ein Verluſt ſeyn. Aber in der Idee iſt Endliches und Unendliches Eins, und deswegen die Endlichkeit als ſolche verſchwunden, inſofern ſie an und für ſich Wahrheit und Realität haben ſollte; es iſt aber nur das, was an ihr Negation iſt, negirt worden, und alſo die wahre Affirmation geſetzt.

Das höchſte Abſtractum jener abſolut gemachten Negation iſt die Egoität, wie ſonſt das Ding die höchſte Abſtraction der Poſition. Eins wie das Andere iſt ſelbſt nur eine Negation des Andern. Reines Seyn, wie reines Denken, — ein abſolutes Ding und abſolute Egoität, — ſind gleicherweiſe die Endlichkeit zu einem Abſoluten gemacht. Und auf dieſer einen und ſelben Stufe ſtehen, um von den andern Erſcheinungen nicht zu ſprechen, Eudämonismus und Aufklärerei, ſo wie Kantiſche, Jacobi'ſche und Fichte'ſche Philoſophie, zu deren ausgeführterer Gegeneinanderſtellung wir jetzt uns wenden.

A. Kantiſche Philoſophie.

Die Kantiſche Philoſophie iſt ihres Princips der Subjectivität und des formalen Denkens, dadurch, daß ihr Weſen darin beſteht, kritiſcher Idealismus zu ſeyn, geradezu geſtändig. Und in der Sicherheit ihres Standpunkts, die Einheit der Reflexion zum Höchſten zu machen, giebt ſie in dem unbeſorgteſten Erzählen die Offenbarung deſſen, was ſie iſt und will. Der Name Vernunft, den ſie dem Begriffe giebt, vermag den Aufſchluß darüber höchſtens zu erſchweren oder zu verhüllen. Auf den niedrigern Standpunkten, wo ihr in Wahrheit eine Idee zum Grunde liegt, macht theils die Verworrenheit, in der ſie die Idee ausdrückt, Mühe, ſie zu erkennen; theils verwandelt ſie ſelbſt das Vernünftige wieder bald genug in ein Verſtändiges und Bedingtes. Sonſt aber geräth ſie, als auf bloße Möglichkeiten des Denkens und aller Realität entbehrende überſchwängliche Begriffe, öfters in ihrem Wege beiläufig auf Ideen, welche ſie bald genug als bloße leere Gedanken wieder fallen läßt. Und die höchſte Idee, auf welche ſie in ihrem kritiſchen Geſchäfte ſtieß, und ſie als eine leere „Grübelei" und „einen unnatürlichen bloßen Schulwitz, aus Begriffen eine Realität heraus zu klauben," [1] behandelte, ſtellt ſie ſelbſt aber am Ende ihrer Entwickelung als ein Poſtulat auf, das eine nothwendige Subjectivität hätte, aber nicht diejenige abſolute Objectivität, um von dieſer Idee, ſtatt mit ihr im Glauben zu enden,

[1] Kritik der reinen Vernunft: 6te Ausg. S. 463, 467.

Digitized by Google

ganz allein die Philoſophie anzufangen und ſie als den alleinigen Inhalt derſelben anzuerkennen.

Wenn die Kantiſche Philoſophie ſchlechthin in dem Gegenſatze verweilt, und die Identität deſſelben zum abſoluten Ende der Philloſophie, d. h. zur reinen Grenze, die nur eine Negation derſelben iſt, macht: ſo muß dagegen als Aufgabe der wahren Philoſophie nicht angeſehen werden, die Gegenſätze, die ſich vorfinden, die bald als Geiſt und Welt, als Seele und Leib, als Ich und Natur u. ſ. w. aufgefaßt werden, in ihrem Ende zu löſen; ſondern ihre einzige Idee, welche für ſie Realität und wahrhafte Objectivität hat, iſt das abſolute Aufgehobenſeyn des Gegenſatzes. Und dieſe abſolute Identität iſt weder ein allgemeines ſubjectives nicht zu realiſirendes Poſtulat, ſondern ſie iſt die einzige wahrhafte Realität: noch das Erkennen derſelben ein Glauben, d. h. ein Jenſeits für das Wiſſen, ſondern ihr einziges Wiſſen. Weil nun die Philoſophie in der abſoluten Identität weder das eine der Entgegengeſetzten, noch das andere, in ſeiner Abſtraction von dem andern für ſich ſeyend, anerkennt, ſondern die höchſte Idee indifferent gegen Beides, und jedes einzeln betrachtet Nichts iſt, — iſt ſie Idealismus. Und die Kantiſche Philoſophie hat das Verdienſt, Idealismus zu ſeyn, inſofern ſie erweiſt, daß weder der Begriff für ſich allein, noch die Anſchauung für ſich allein, Etwas, „die Anſchauung für ſich blind und der Begriff für ſich leer iſt;“[1] und daß die endliche Identität Beider im Bewußtſeyn, welche Erfahrung heißt, eben ſo wenig eine vernünftige Erkenntniß iſt. Aber indem die Kantiſche Philoſophie jene endliche Erkenntniß für die einzig mögliche erklärt, und zu dem Anſichſeyenden, zum Poſitiven, eben jene negative, rein idealiſtiſche Seite oder wieder eben jenen leeren Begriff als abſolute, ſowohl theoretiſche als praktiſche Vernunft macht, fällt ſie zurück in abſolute Endlichkeit und Subjectivität. Und die ganze Aufgabe und Inhalt dieſer

[1] Ebendaſelbſt Seite 55.

Philoſophie iſt nicht das Erkennen des Abſoluten, ſondern das Erkennen dieſer Subjectivität, oder eine Kritik der Erkenntnißvermögen.

„Ich hielte dafür, daß es gleichſam der erſte Schritt wäre, den verſchiedenen Unterſuchungen, die das Gemüth des Menſchen gerne unternimmt, ein Genüge zu thun, wenn wir unſeren Verſtand genau betrachteten, unſere Kräfte erforſchten und zuſähen, zu welchen Dingen ſie aufgelegt ſind. Wenn die Menſchen mit ihren Unterſuchungen weiter gehen, als es ihre Fähigkeit zuläßt, und ihre Gedanken auf einer ſo tiefen See umherſchweifen laſſen, wo ſie keine Spur finden können: ſo iſt es kein Wunder, daß ſie lauter Zweifel erregen, und der Streitigkeiten immer mehr machen, welche, da ſie ſich niemals auflöſen und ausmachen laſſen, nur dienen, ihre Zweifel zu unterhalten und zu vermehren, und ſie endlich in der vollkommenen Zweiflerei zu beſtärken. Würde hingegen die Fähigkeit unſeres Verſtandes wohl überlegt, würde einmal entdeckt, wie weit ſich unſere Erkenntniß erſtreckt, und der Horizont gefunden, welcher zwiſchen dem erleuchteten und dem finſtern Theile, zwiſchen demjenigen, was ſich begreifen läßt, und demjenigen, was ſich nicht begreifen läßt, die Scheidegrenzen macht: ſo würden vielleicht die Menſchen mit wenigerer Schwierigkeit bei der erkannten Unwiſſenheit des Einen beruhen, und ihre Gedanken und Reden mit mehrerem Vortheil und Vergnügen zu dem Andern hinwenden.“

Mit ſolchen Worten drückt Locke in der Einleitung zu ſeinem Verſuche den Zweck ſeines Unternehmens aus, — Worte, welche man ebenſo in der Einleitung zur Kantiſchen Philoſophie leſen könnte, welche ſich gleichfalls innerhalb des Locke'ſchen Zwecks, nämlich der Betrachtung des endlichen Verſtandes einſchränkt.

Innerhalb dieſer Schranke aber und ungeachtet der ganz anders lautenden höchſten Reſultate findet ſich die wahrhafte Vernunftidee ausgedrückt in der Formel: „Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?“ Es iſt aber Kant begegnet, was er Hume vorwirft, nämlich daß er dieſe Aufgabe der Phi-

loſophie bei weitem nicht beſtimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, ſondern bloß bei der ſubjectiven und äußerlichen Bedeutung dieſer Frage ſtehen blieb, und herauszubringen glaubte, daß ein vernünftiges Erkennen unmöglich ſei; und nach ſeinen Schlüſſen würde Alles, was Philoſophie heißt, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinſicht hinauslaufen.

Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Dieſes Problem drückt nichts Anderes aus, als die Idee, daß in dem ſynthetiſchen Urtheil Subject und Prädicat, jenes das Beſondere, dieſes das Allgemeine, jenes in der Form des Seyns, dieß in der Form des Denkens, — dieſes Ungleichartige zugleich a priori, d. h. abſolut identiſch iſt. Die Möglichkeit dieſes Setzens iſt allein die Vernunft, welche nichts Anderes iſt, als dieſe Identität ſolcher Ungleichartigen. Man erblickt dieſe Idee durch die Flachheit der Deduction der Kategorien hindurch, und in Beziehung auf Raum und Zeit nicht da, wo ſie ſeyn ſollte, in der transſcendentalen Erörterung dieſer Formen, aber doch in der Folge, wo die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception erſt bei der Deduction der Kategorien zum Vorſchein kommt, und auch als Princip der figürlichen Syntheſis oder der Formen der Anſchauung erkannt, und Raum und Zeit ſelbſt als ſynthetiſche Einheiten, und die productive Einbildungskraft, Spontaneität und abſolute ſynthetiſche Thätigkeit, als Princip der Sinnlichkeit begriffen wird, welche vorher nur als Receptivität charakteriſirt worden war.

Dieſe urſprüngliche ſynthetiſche Einheit, d. h. eine Einheit, die nicht als Product Entgegengeſetzter begriffen werden muß, ſondern als wahrhaft nothwendige, abſolute, urſprüngliche Identität Entgegengeſetzter, iſt ſowohl Princip der productiven Einbildungskraft, der blinden, d. h. in die Differenz verſenkten, von ihr ſich nicht abſcheidenden, als der die Differenz identiſch ſetzenden, aber von den Differenten ſich unterſcheidenden Einheit, als Verſtand; woraus erhellt, daß die Kantiſchen Formen der An-

BIBLIOTECA ROMA

ſchauung und die Formen des Denkens gar nicht als beſondere iſolirte Vermögen auseinander liegen, wie man es ſich gewöhnlich vorſtellt. Eine und ebendieſelbe ſynthetiſche Einheit, — und was dieſe hier heißt, iſt ſo eben beſtimmt worden, — iſt das Princip des Anſchauens und des Verſtandes. Der Verſtand iſt allein die höhere Potenz, in welcher die Identität, die im Anſchauen ganz und gar in die Mannigfaltigkeit verſenkt iſt, zugleich als ihr entgegengeſetzt ſich in ſich als Allgemeinheit, wodurch ſie die höhere Potenz iſt, conſtituirt. Kant hat deswegen ganz Recht, die Anſchauung ohne die Form blind zu nennen. Denn in der Anſchauung iſt nicht der relative Gegenſatz und alſo auch nicht die relative Identität zwiſchen Einheit und Differenz, als in welcher relativen Identität und Gegenſatz das Sehen oder das Bewußtſeyn beſteht, vorhanden, ſondern die Identität iſt wie im Magnet völlig mit der Differenz identiſch. Inſofern aber die Anſchauung eine ſinnliche, d. h. der Gegenſatz nicht wie in der intellectuellen Anſchauung aufgehoben iſt, ſondern in der empiriſchen Anſchauung als einer ſolchen hervortreten muß: ſo beſteht er auch in dieſer Form des Verſenktſeyns, und ſo treten die Gegenſätze als zwei Formen des Anſchauens auseinander, die eine als Identität des Denkens, die andere als Identität des Seyns, als Anſchauung der Zeit und des Raums. Ebenſo iſt der Begriff leer ohne Anſchauung; denn die ſynthetiſche Einheit iſt nur Begriff, indem ſie die Differenz ſo verbindet, daß ſie zugleich außerhalb derſelben in relativem Gegenſatz ihr gegenüber tritt. Der reine Begriff iſolirt iſt die leere Identität; nur als relativ identiſch zugleich mit dem, welchem er gegenüber ſteht, iſt er Begriff, und erfüllt nur durch das Mannigfaltige der Anſchauung: ſinnliche Anſchauung A = B, Begriff A^2 = (A = B).

Was den Hauptumſtand betrifft, daß die productive Einbildungskraft, ſowohl in der Form des ſinnlichen Anſchauens, als des Begreifens der Anſchauung oder der Erfahrung eine wahrhaft ſpeculative Idee iſt: ſo kann die Identität durch den

Ausdruck einer ſynthetiſchen Einheit den Anſchein, als ob ſie die Antitheſis vorausſetzte, und der Mannigfaltigkeit der Antitheſis, als eines von ihr Unabhängigen und Fürſichſeyenden bedürfte, alſo der Natur nach ſpäter wäre als die Entgegenſetzung, erhalten. Allein jene Einheit iſt bei Kant unwiderſprechlich die abſolute, urſprüngliche Identität des Selbſtbewußtſeyns, welche aprioriſch abſolut aus ſich das Urtheil ſetzt, oder vielmehr als Identität des Subjectiven und Objectiven im Bewußtſeyn als Urtheil erſcheint. Dieſe urſprüngliche Einheit der Apperception heißt ſynthetiſch eben wegen ihrer Doppelſeitigkeit, weil in ihr das Entgegengeſetzte abſolut Eins iſt. Wenn die abſolute Syntheſis, die inſofern abſolut iſt, als ſie nicht ein Aggregat von zuſammengeleſenen Mannigfaltigkeiten, und erſt nach dieſen, und zu ihnen hinzugetreten iſt, getrennt, und auf ihre Entgegengeſetzten reflectirt wird: ſo iſt das eine derſelben das leere Ich, der Begriff, — das andere Mannigfaltigkeit, Leib, Materie oder wie man will. Kant ſagt ſehr gut, Krit. der r. Vernunſt, zweite Ausg. 1787, S. 135:[1] „Durch das leere Ich als einfache Vorſtellung iſt nichts Mannigfaltiges gegeben;“ (die wahre ſynthetiſche Einheit oder vernünftige Identität iſt nur diejenige, welche die Beziehung iſt des Mannigfaltigen auf die leere Identität, das Ich; aus welcher, als urſprünglicher Syntheſis, das Ich, als denkendes Subject, und das Mannigfaltige, als Leib und Welt, ſich erſt abſcheiden); — wodurch alſo Kant die Abſtraction des Ich, oder der verſtändigen Identität, ſelbſt von dem wahren Ich, als abſoluter, urſprünglich ſynthetiſcher Identität als dem Princip unterſcheidet.

So hat Kant in Wahrheit ſeine Frage: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, gelöſt. Sie ſind möglich durch die urſprüngliche abſolute Identität von Ungleichartigem, aus welcher als dem Unbedingten ſie ſelbſt, als in die Form eines

[1] Sechste Aufl. S. 99.

Urtheils getrennt erſcheinendes Subject und Prädicat, Beſonderes und Allgemeines, erſt ſich ſondert. Das Vernünſtige oder, wie Kant ſich ausdrückt, das Aprioriſche dieſes Urtheils, die abſolute Identität, als Mittelbegriff, ſtellt ſich aber im Urtheil nicht, ſondern im Schluß dar. Im Urtheil iſt ſie nur die Copula: Iſt, ein Bewußtloſes; und das Urtheil ſelbſt iſt nur die überwiegende Erſcheinung der Differenz. Das Vernünſtige iſt hier für das Erkennen ebenſo in den Gegenſatz verſenkt, wie für das Bewußtſeyn überhaupt die Identität in der Anſchauung. Die Copula iſt nicht ein Gedachtes, Erkanntes, ſondern drückt gerade das Nichterkanntſeyn des Vernünftigen aus. Was zum Vorſchein kommt und im Bewußtſeyn iſt, iſt nur das Product, als Glieder des Gegenſatzes: Subject und Prädicat; und nur ſie ſind in der Form des Urtheils, nicht ihr Einsſeyn als Gegenſtand des Denkens geſetzt. In der ſinnlichen Anſchauung tritt nicht Begriff und Reelles einander gegenüber. In dem Urtheil zieht ſich die Identität als Allgemeines zugleich aus ihrem Verſenktſeyn in die Differenz, die auf dieſe Weiſe als Beſonderes erſcheint, heraus, und tritt dieſem Verſenktſeyn gegenüber; aber die vernünftige Identität der Identität, als des Allgemeinen und des Beſondern iſt das Bewußtloſe im Urtheil, und das Urtheil ſelbſt nur die Erſcheinung deſſelben.

Von der ganzen transſcendentalen Deduction ſowohl der Formen der Anſchauung, als der Kategorie überhaupt, kann, — ohne von dem Ich, welches das Vorſtellende und Subject iſt, und das alle Vorſtellungen nur Begleitende von Kant genannt wird, dasjenige, was Kant das Vermögen der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception nennt, zu unterſcheiden: und dieſe Einbildungskraft, nicht als das Mittelglied, welches zwiſchen ein exiſtirendes abſolutes Subject und eine abſolute exiſtirende Welt erſt eingeſchoben wird, ſondern ſie als das, welches das Erſte und Urſprüngliche iſt, und aus welchem das ſubjective Ich ſowohl als die objective Welt erſt zur nothwendig

zweitheiligen Erſcheinung und Product ſich trennen, allein als das Anſich zu erkennen, — nichts verſtanden werden. Dieſe Einbildungskraft als die urſprüngliche zweiſeitige Identität, die nach einer Seite Subject überhaupt wird, nach der anderen aber Object, und urſprünglich Beides iſt, iſt nichts Anderes als die Vernunft ſelbſt, deren Idee vorhin. beſtimmt worden iſt; — nur Vernunft, als erſcheinend in der Sphäre des empiriſchen Bewußtſeyns. Daß das Anſich des empiriſchen Bewußtſeyns die Vernunft ſelbſt iſt, und productive Einbildungskraft, ſowohl als anſchauend als auch als erfahrend, nicht beſondere von der Vernnnft abgeſonderte Vermögen ſind, und daß dieſe productive Einbildungskraft nur Verſtand heißt, inſofern die Kategorien als die beſtimmten Formen der erfahrenden Einbildungskraft unter der Form des Unendlichen geſetzt, und als Begriffe fixirt werden, welche gleichfalls in ihrer Sphäre ein vollſtändiges Syſtem bilden, — dieß muß vorzüglich von denjenigen aufgefaßt werden, welche, wenn ſie von Einbildungskraft ſprechen hören, weder an Verſtand, noch vielweniger aber an Vernunft, ſondern nur an Ungeſetzmäßigkeit, Willkür und Erdichtung denken, und ſich von der Vorſtellung einer qualitativen Mannigfaltigkeit von Vermögen und Fähigkeiten des Geiſtes nicht losmachen können. In der Kantiſchen Philoſophie hat man die productive Einbildungskraft deswegen mehr paſſiren laſſen, weil ihre reine Idee allerdings ziemlich vermiſcht, wie andere Potenzen, und faſt in der gewöhnlichen Form pſychologiſcher, aber aprioriſcher Vermögen dargeſtellt iſt, und Kant das alleinige Aprioriſche, es ſey der Sinnlichkeit oder des Verſtandes, oder was es iſt, nicht als die Vernunft, ſondern nur unter formalen Begriffen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit erkannt, und, wie wir gleich ſehen werden, das wahrhaft Aprioriſche ſelbſt wieder zu einer reinen, d. h. nicht urſprünglich ſynthetiſchen Einheit gemacht hat.

Indem aber das Anſich in der Potenz der Einbildungskraft aufgeſtellt, aber die Duplicität derſelben als eine reflectirte Du-

plicität, nämlich als Urtheil, und eben ſo die Identität derſelben als Verſtand und Kategorie, alſo als eine gleichfalls reflectirte und relative aufgefaßt worden iſt: ſo mußte auch die abſolute Identität der relativen, als Allgemeines oder als Kategorie fixirten Identität und der relativen Duplicität des Allgemeinen und des Beſondern reflectirt, und als Vernunft erkannt werden. Allein die Einbildungskraft, welche Vernunft iſt, verſenkt in Differenz, wird, als dieſe Potenz nur in die Form der Unendlichkeit erhoben, als Verſtand fixirt; und dieſe bloß relative Identität tritt dem Beſondern nothwendig entgegen, iſt ſchlechthin von ihm afficirt, als einem ihr Fremden und Empiriſchen. Und das Anſich Beider, die Identität dieſes Verſtandes und des Empiriſchen, oder das Aprioriſche des Urtheils kommt nicht zum Vorſchein; und die Philoſophie geht vom Urtheil nicht bis zum aprioriſchen Schluß, vom Anerkennen, daß es Erſcheinung des Anſich iſt, nicht zum Erkennen des Anſich fort. Und deswegen kann, und in dieſer Potenz muß das abſolute Urtheil des Idealismus in der Kantiſchen Darſtellung ſo aufgefaßt werden, daß das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, das empiriſche Bewußtſein als Anſchauung und Empfindung, an ſich etwas Unverbundenes, die Welt ein in ſich Zerfallendes iſt, das erſt durch die Wohlthat des Selbſtbewußtſeyns der verſtändigen Menſchen einen objectiven Zuſammenhang und Halt, Subſtantialität, Vielheit und ſogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhält; — eine objective Beſtimmtheit, welche der Menſch hinſieht, und hinauswirft. Die ganze Deduction erhält alsdann den ſehr faßlichen Sinn, daß die Dinge-an-ſich und die Empfindungen, — und in Anſehung der Empfindungen und ihrer empiriſchen Realität bleibt nichts übrig als zu denken, daß die Empfindung von den Dingen-an-ſich herkomme: denn von ihnen kommt überhaupt die unbegreifliche Beſtimmtheit des empiriſchen Bewußtſeyns, und ſie können weder angeſchaut, noch auch erkannt werden (was in der Erfahrung Form der Anſchauung iſt, gehört der figürlichen, was Begriff iſt, gehört

der intellectuellen Syntheſis, für die Dinge-an-ſich bleibt kein anderes Organ als die Empfindung: denn dieſe iſt allein nicht a priori, d. h. nicht im menſchlichen Erkenntnißvermögen, für welches nur Erſcheinungen ſind, gegründet), — daß die Dinge-an-ſich und die Empfindungen ohne objective Beſtimmtheit ſind. Ihre objective Beſtimmtheit iſt ihre Einheit, dieſe Einheit aber iſt allein Selbſtbewußtſeyn eines Erfahrung habenden Subjects, und alſo eben ſo wenig etwas wahrhaft Aprioriſches und Anſichſeyendes als irgend eine andere Subjectivität.

Der kritiſche Idealismus beſtände demnach in Nichts als in dem formalen Wiſſen, daß Subject und die Dinge oder das Nicht-Ich jedes für ſich exiſtiren, das Ich des: Ich denke, und das Ding-an-ſich; nicht als ob jedes von ihnen Subſtanz, das eine als Seelending, das andere als objectives Ding geſetzt wäre, ſondern Ich des: Ich denke, als Subject, iſt abſolut, ſo wie das jenſeits deſſelben liegende Ding-an-ſich, Beide ohne weitere Beſtimmtheit nach Kategorien. Die objective Beſtimmtheit und ihre Formen treten erſt ein in der Beziehung Beider auf einander; und dieſe ihre Identität iſt die formale, die als Cauſalzuſammenhang erſcheint, ſo daß Ding-an-ſich Object wird, inſofern es einige Beſtimmtheit vom thätigen Subject erhält, welche in Beiden dadurch allein eine und ebendieſelbe iſt, aber außerdem ſind ſie etwas völlig Ungleiches: identiſch wie Sonne und Stein es ſind in Anſehung der Wärme, wenn die Sonne den Stein wärmt. In eine ſolche formale Identität iſt die abſolute Identität des Subjects und Objects, und der transſcendentale Idealismus in dieſen formalen oder vielmehr und eigentlich pſychologiſchen Idealismus übergegangen.

Das Urtheil, wenn die Trennung von Subject und Object gemacht iſt, erſcheint wieder gedoppelt im Subjectiven und im Objectiven, als ein Uebergang von einem Objectiven zu einem andern, die ſelbſt wieder im Verhältniß eines Subjectiven und Objectiven geſetzt ſind, und der Identität Beider; ebenſo von

einer ſubjectiven Erſcheinung zu einer andern. So iſt die Schwere, das Objective, als ein Subjectives oder Beſonderes, der Körper, als ein Objectives oder Allgemeines aber, die Bewegung: oder das Subjective, die Einbildungskraft, als Subjectives oder Beſonderes, Ich, als Objectives aber oder Allgemeines, die Erfahrung.

Dieſe Verhältniſſe der Erſcheinung, als Urtheile, hat Kant auf ihrer objectiven Seite im Syſtem der Grundſätze der Urtheilskraft aufgeſtellt. Und inſofern die Identität des in einem ſolchen Verhältniß des Urtheils als ungleichartig Erſcheinenden, z. B. inſofern das, was Urſache iſt, nothwendig, d. h. abſolut verbunden dem Bewirkten, alſo transſcendentale Identität iſt, — iſt wahrer Idealismus darin zu ſehen. Aber dieſes ganze Syſtem der Grundſätze tritt ſelbſt wieder als ein bewußter menſchlicher Verſtand auf die eine Seite, als ein Subjectives; und es iſt jetzt die Frage, welches Verhältniß hat dieſes Urtheil, nämlich dieſe Subjectivität des Verſtandes, zur Objectivität? Beides iſt identiſch, aber formal identiſch, indem die Ungleichartigkeit der Erſcheinung hier weggelaſſen iſt. Die Form A iſt als dieſelbe im Subject und Object vorhanden. Sie iſt nicht zugleich auf eine ungleichartige Weiſe, d. h. das eine Mal als ein Subjectives, das andere Mal als ein Objectives, das eine Mal als Einheit, das andere Mal als Mannigfaltigkeit geſetzt, wie die Entgegenſetzung und Erſcheinung allein erkannt werden muß: nicht das eine Mal als Punkt, das andere Mal als Linie, nicht 1 = 2. Sondern, wenn das Subjective Punkt iſt, ſo iſt auch das Objective Punkt: iſt das Subjective Linie, ſo iſt auch das Objective Linie. Ein und ebendaſſelbe wird das eine Mal als Vorſtellung, das andere Mal als exiſtirendes Ding betrachtet: der Baum als meine Vorſtellung und als ein Ding: die Wärme, Licht, Roth, Süß u. ſ. w. als meine Empfindung und als eine Eigenſchaft eines Dinges; ſo wie die Kategorie das eine Mal als Verhältniß meines Denkens, das andere Mal als Verhältniß der Dinge geſetzt

wird. Daß nun eine ſolche Verſchiedenheit, wie ſie hier vorgeſtellt iſt, nur verſchiedene Seiten meines ſubjectiven Betrachtens, und daß dieſe Seiten nicht ſelbſt wieder objectiv in der Entgegenſetzung als Erkennen der Erſcheinung geſetzt ſind, ſondern jene formale Identität als die Hauptſache erſcheint, — dieß macht das Weſen des formalen oder pſychologiſchen Idealismus aus, welcher die Erſcheinung des Abſoluten eben ſo wenig nach ihrer Wahrheit erkennt, als die abſolute Identität (Eins iſt ſchlechthin unzertrennlich vom Andern), und in welchen die Kantiſche, aber beſonders die Fichte'ſche Philoſophie alle Augenblicke übergleitet.

Eine ſolche formale Identität hat unmittelbar eine unendliche Nichtidentität gegen oder neben ſich, mit der ſie auf eine unbegreifliche Weiſe coaleſciren muß. So kommt denn auf eine Seite das Ich mit ſeiner productiven Einbildungskraft, oder vielmehr mit ſeiner ſynthetiſchen Einheit, die, ſo iſolirt geſetzt, formale Einheit des Mannigfaltigen iſt, neben dieſelbe aber eine Unendlichkeit der Empfindungen und, wenn man will, der Dinge-an-ſich; welches Reich inſofern es von den Kategorien verlaſſen iſt, nichts Anderes als ein formloſer Klumpen ſeyn kann, obſchon es auch nach der Kritik der Urtheilskraft als ein Reich der ſchönen Natur Beſtimmtheiten in ſich enthält, für welche die Urtheilskraft nicht ſubſumirend, ſondern nur reflectirend ſeyn kann. Aber weil doch Objectivität und Halt überhaupt nur von den Kategorien herkommt, dieß Reich aber ohne Kategorien und doch für ſich und für die Reflexion iſt: ſo kann man ſich daſſelbe nicht anders vorſtellen, als wie den ehernen König im Märchen, den ein menſchliches Selbſtbewußtſein mit den Adern der Objectivität durchzieht, daß er als aufgerichtete Geſtalt ſteht, — welche Adern der formale transſcendentale Idealismus ihr ausleckt, ſo daß ſie zuſammenſinkt, und ein Mittelding zwiſchen Form und Klumpen iſt, widerwärtig anzuſehen; und für die Erkenntniß der Natur, und ohne die von dem Selbſtbewußtſeyn ihr eingeſprützten Adern, bleibt nichts als die Empfindung.

Auf dieſe Weiſe wird alſo die Objectivität der Kategorien in der Erfahrung, und die Nothwendigkeit dieſer Verhältniſſe, ſelbſt wieder etwas Zufälliges und ein Subjectives. Dieſer Verſtand iſt menſchlicher Verſtand, ein Theil des Erkenntnißvermögens, Verſtand eines fixen Punkts der Egoität. Die Dinge, wie ſie durch den Verſtand erkannt werden, ſind nur Erſcheinungen, nichts an ſich; was ein ganz wahrhaftes Reſultat iſt. Der unmittelbare Schluß aber iſt, daß auch ein Verſtand, der nur Erſcheinungen und ein Nichts-an-ſich erkennt, ſelbſt Erſcheinung und nichts an ſich iſt. Aber der ſo erkennende, discurſive Verſtand wird dagegen als an ſich und abſolut, und dogmatiſch wird das Erkennen der Erſcheinungen als die einzige Weiſe des Erkennens betrachtet, und die Vernunfterkenntniß geläugnet. Wenn die Formen, durch welche das Object iſt, nichts an ſich ſind, ſo müſſen ſie auch nichts an ſich für eine erkennende Vernunft ſeyn. Daß aber der Verſtand das Abſolute des menſchlichen Geiſtes iſt, darüber ſcheint Kant nie ein leiſer Zweifel aufgeſtiegen zu ſeyn, ſondern der Verſtand iſt die abſolut fixirte unüberwindliche Endlichkeit der menſchlichen Vernunft.

Bei der „Aufgabe, die Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe zu erklären,“ findet Kant mit Recht „die Schwierigkeit“ (nicht eines Erklärens, ſondern des Erkennens) „in der vorausgeſetzten Ungleichartigkeit der Seele mit den Gegenſtänden äußerer Sinne. Wenn man aber bedenkt, daß beiderlei Arten von Gegenſtänden hierin ſich nicht innerlich, ſondern nur ſofern Eins mit dem Andern äußerlich erſcheint, von einander unterſcheiden, mithin das, was der Erſcheinung der Materie, als Ding an ſich ſelbſt, zum Grunde liegt, vielleicht ſo ungleichartig nicht ſeyn dürfte: ſo verſchwindet die Schwierigkeit, und es bleibt keine übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinſchaft von Subſtanzen möglich ſey“ (es war überflüſſig, die Schwierigkeit hier herüber zu ſpielen); „welche zu löſen, — ohne Zweifel, auch außer dem Felde der

Google

menſchlichen Erkenntniß liegt.“[1] Man ſieht, daß es um der beliebten Menſchheit und ihres Erkenntnißvermögens willen geſchieht, daß Kant ſeinen Gedanken, daß jene vielleicht an ſich nicht ſo ungleichartig, ſondern dieß nur in der Erſcheinung ſeyen, ſo wenig ehrt, und dieſen Gedanken für den bloßen Einfall eines Vielleichts, und nicht für einen vernünftigen hält.

Ein ſolcher formaler Idealismus, der auf dieſe Weiſe einen abſoluten Punkt der Egoität und ihres Verſtandes einerſeits, und abſolute Mannigfaltigkeit oder Empfindung auf die andere Seite ſetzt, iſt ein Dualismus. Und die idealiſtiſche Seite, welche dem Subjecte gewiſſe Verhältniſſe, die Kategorien heißen, vindicirt, iſt nichts als die Erweiterung des Lockeanismus, welcher die Begriffe und Formen durchs Object gegeben werden läßt, und nur das Wahrnehmen überhaupt, einen allgemeinen Verſtand, in das Subject verſetzt: da hingegen dieſer Idealismus das Wahrnehmen als immanente Form ſelbſt weiter beſtimmt, und dadurch allerdings ſchon unendlich gewinnt, daß die Leerheit des Percipirens, oder der Spontaneität, a priori, abſolut durch einen Inhalt erfüllt wird, indem die Beſtimmtheit der Form nichts Anderes iſt, als die Identität Entgegengeſetzter. Wodurch alſo der aprioriſche Verſtand zugleich wenigſtens im Allgemeinen apoſterioriſch wird (denn die Apoſteriorität iſt nichts als die Entgegenſetzung), und ſo der formelle Begriff der Vernunft, aprioriſch und apoſterioriſch, identiſch und nicht identiſch in einer abſoluten Einheit zu ſeyn, gegeben wird; welche Idee aber Verſtand bleibt, und nur deren Product als ein ſynthetiſches Urtheil a priori erkannt wird. Innerhalb iſt alſo der Verſtand, inſofern in ihm ſelbſt Allgemeines und Beſonderes Eins ſind, eine ſpeculative Idee, und ſoll eine ſpeculative Idee ſeyn; denn die Entgegenſetzung des Urtheils ſoll a priori, nothwendig und allgemein, d. h. abſolut identiſch ſeyn. Aber es bleibt bei dem Sollen; denn

[1] Kritik der reinen Vernunft: 6te Auflage, S. 309.

dieſes Denken iſt wieder ein Verſtand, ein der empiriſchen Sinnlichkeit Entgegengeſetztes. Die ganze Deduction iſt eine Analyſe der Erfahrung, und das Setzen einer abſoluten Antitheſis und eines Dualismus.

Daß der Verſtand etwas Subjectives iſt, für den die Dinge nicht an ſich, ſondern nur die Erſcheinungen ſind, hat alſo einen gedoppelten Sinn: den ſehr richtigen, daß der Verſtand das Princip der Entgegenſetzung und die Abſtraction der Endlichkeit ausdrückt; den anderen aber, nach welchem dieſe Endlichkeit und die Erſcheinung im Menſchen ein Abſolutes iſt, — nicht das Anſich der Dinge, aber das Anſich der erkennenden Vernunft. Als ſubjective Qualität des Geiſtes ſoll er abſolut ſeyn; aber ſchon dadurch überhaupt, daß er als etwas Subjectives geſetzt wird, wird er als etwas nicht Abſolutes anerkannt. Es muß ſelbſt für den formalen Idealismus gleichgültig ſeyn, ob der nothwendige und in den Dimenſionen ſeiner Form erkannte Verſtand ſubjectiv oder objectiv geſetzt wird. Wenn der Verſtand für ſich betrachtet werden ſoll, als die Abſtraction der Form in ihrer Triplicität: ſo iſt es gleich, ihn als Verſtand des Bewußtſeyns, als auch als Verſtand der Natur zu betrachten, als die Form der bewußten oder der bewußtloſen Intelligenz; ſo daß wie im Ich der Verſtand intellectualiſirt, eben ſo in der Natur realiſirt gedacht wird. Wenn der Verſtand überhaupt an ſich wäre, würde er in der Natur, als eine außer dem verſtändigen Erkennen an und für ſich verſtändige Welt, ſo ſehr Realität haben, als ein außer der Natur ſich in der Form der Intellectualität denkender Verſtand; — die Erfahrung ſubjectiv als das bewußte eben ſo ſehr, als die Erfahrung objectiv, das bewußtloſe Syſtem der Mannigfaltigkeit und Verknüpfung der Welt. Aber die Welt iſt nicht darum nichts an ſich, weil ihr ein bewußter Verſtand erſt ihre Formen giebt, ſondern weil ſie Natur, d. h. über die Endlichkeit und den Verſtand erhaben iſt; und ebenſo iſt der bewußte Verſtand nichts an ſich, nicht darum, weil er menſchlicher Verſtand, ſondern weil er

Verſtand überhaupt, d. h. in ihm ein abſolutes Seyn des Gegenſatzes iſt.

Wir müſſen alſo das Verdienſt Kants nicht darein ſetzen, daß er die Formen, die in den Kategorien ausgedrückt ſind, in das menſchliche Erkenntnißvermögen als den Pfahl einer abſoluten Endlichkeit geſetzt: ſondern daß er mehr in der Form transſcendentaler Einbildungskraft die Idee wahrhafter Apriorität, aber auch ſelbſt in dem Verſtande dadurch den Anfang der Idee der Vernunft gelegt hat, daß er das Denken oder die Form nicht ſubjectiv, ſondern an ſich genommen, nicht als etwas Formloſes, die leere Apperception, ſondern daß er das Denken als Verſtand, als wahrhafte Form, nämlich als Triplicität begriffen hat. In dieſe Triplicität iſt allein der Keim des Speculativen gelegt, weil in ihr zugleich urſprüngliches Urtheil, oder Dualität, alſo die Möglichkeit der Apoſteriorität ſelbſt liegt, und die Apoſteriorität auf dieſe Weiſe aufhört, dem Apriori abſolut entgegengeſetzt, und eben dadurch das Apriori auch, formale Identität zu ſeyn. Die reinere Idee aber eines Verſtandes, der zugleich apoſterioriſch iſt, die Idee der abſoluten Mitte eines anſchauenden Verſtandes werden wir nachher berühren.

Ehe wir zeigen, wie dieſe Idee eines zugleich apoſterioriſchen oder anſchauenden Verſtandes Kanten ſehr gut vorſchwebte, und wie er ſie ausſprach, aber wie er mit Bewußtſeyn ſie wieder vernichtete, müſſen wir betrachten, was die Vernunft, die in dieſe Idee überzugehen ſich weigert, ſeyn kann. Um dieſer Weigerung willen bleibt ihr nichts übrig, als die reine Leerheit der Identität, welche die Vernunft bloß im Urtheil betrachtet als das für ſich ſelbſt ſeyende reine Allgemeine iſt, d. h. das Subjective, wie es in ſeinem von der Mannigfaltigkeit völlig gereinigten Zuſtande als reine abſtracte Einheit zu Stande kommt. Der menſchliche Verſtand iſt die Verknüpfung des Mannigfaltigen durch die Einheit des Selbſtbewußtſeyns. In der Analyſis ergiebt ſich ein Subjectives, als verknüpfende Thätigkeit, die ſelbſt als Sponta-

neität Dimenſionen, welche ſich als die Kategorien ergeben, hat; und inſofern iſt ſie Verſtand. Aber die Abſtraction von dem Inhalt ſowohl, den dieſes Verknüpfen durch ſeine Beziehung auf das Empiriſche hat, als von ſeiner immanenten Beſonderheit, die ſich in ſeinen Dimenſionen ausdrückt, — dieſe leere Einheit iſt die Vernunft. Der Verſtand iſt Einheit einer möglichen Erfahrung, die Vernunfteinheit aber bezieht ſich auf den Verſtand und deſſen Urtheile. In dieſer allgemeinen Beſtimmung iſt die Vernunft aus der Sphäre der relativen Identität des Verſtandes allerdings erhoben, und dieſer negative Charakter ließe zu, ſie als abſolute Identität zu begreifen; aber ſie iſt auch nur erhoben worden, damit die bei der Einbildungskraft am Lebhafteſten hervortretende, beim Verſtand ſchon depotenzirte ſpeculative Idee, bei der Vernunft vollends ganz zur formalen Identität herabſinke. Wie Kant dieſe leere Einheit mit Recht zu einem bloß regulativen, nicht zu einem conſtitutiven (denn wie ſollte das ſchlechthin Inhaltloſe etwas conſtituiren) Princip macht, wie er ſie als das Unbedingte ſetzt, — dieß zu betrachten hat an ſich theils nur Intereſſe, inwiefern, um dieſe Leerheit zu conſtituiren, Kant poemiſch gegen die Vernunft iſt, und das Vernünftige, was im Verſtande und ſeiner Deduction als transſcendentale Syntheſis anerkannt wird, nur inſofern es nicht als Product und in ſeiner Erſcheinung als Urtheil, ſondern jetzt als Vernunft erkannt werden ſollte, ſelbſt wieder ausreutet; theils ins Beſondere wie dieſe eere Einheit als praktiſche Vernunft doch wieder conſtitutiv werden, aus ſich ſelbſt gebähren und ſich einen Inhalt geben ſoll: wie ferner am letzten Ende die Idee der Vernunft wieder rein aufgeſtellt, aber wieder vernichtet, und als ein abſolutes Jenſeits in der Vernunftloſigkeit des Glaubens, als ein Leeres für die Erkenntniß geſetzt wird, und damit die Subjectivität, welche auf eine ſcheinbar unſchuldigere Weiſe ſchon in der Darſtellung des Verſtandes auftrat, abſolut und Princip bleibt.

Daß die Vernunft, als die dimenſionsloſe Thätigkeit, als

der reine Begriff der Unendlichkeit in der Entgegenſetzung gegen das Endliche feſtgehalten, und in ihr als ein Abſolutes, alſo als reine Einheit ohne Anſchauung leer in ſich iſt, erkennt Kant durchaus und allenthalben. Der unmittelbare Widerſpruch aber, der darin liegt, iſt, daß dieſe Unendlichkeit, die ſchlechthin bedingt iſt durch die Abſtraction von einem Entgegengeſetzten, und ſchlechthin Nichts iſt außer dieſem Gegenſatz, doch zugleich als die abſolute Spontaneität und Autonomie behauptet wird; als Freiheit ſoll ſie ſeyn abſolut, da doch das Weſen dieſer Freiheit darin beſteht, nur durch ein Entgegengeſetztes zu ſeyn. Dieſer dieſem Syſtem unüberwindliche und es zerſtörende Widerſpruch wird zur realen Inconſequenz, indem dieſe abſolute Leerheit ſich als praktiſche Vernunft einen Inhalt geben und in der Form von Pflichten ſich ausdehnen ſoll. Die theoretiſche Vernunft, welche ſich die Mannigfaltigkeit vom Verſtande geben läßt, und dieſe nur zu reguliren hat, macht keinen Anſpruch auf eine autonomiſche Würde, noch auf das Selbſtzeugen des Sohnes aus ſich; und muß ihrer eigenen Leerheit und Unwürdigkeit, ſich in dieſem Dualismus einer reinen Vernunfteinheit und einer Verſtandesmannigfaltigkeit ertragen zu können, und ohne Bedürfniß nach der Mitte und nach immanenter Erkenntniß zu ſeyn, überlaſſen bleiben. Statt die Vernunftidee, welche in der Deduction der Kategorien als urſprüngliche Identität des Einen und Mannigfaltigen vorkommt, hier vollkommen herauszuheben aus ihrer Erſcheinung als Verſtand, wird dieſe Erſcheinung nach einem jener Glieder, der Einheit, und damit auch nach dem andern permanent, und die Endlichkeit abſolut gemacht. Es wird wohl wieder Vernünftiges gewittert, wohl der Name Idee aus Plato wieder hervorgezogen, Tugend und Schönheit als Ideen erkannt: aber dieſe Vernunft ſelbſt bringt es nicht ſo weit, eine Idee hervorbringen zu können.

Die polemiſche Seite dieſer Vernunft hat in den Paralogismen derſelben kein anderes Intereſſe, als die Verſtandesbegriffe, die vom Ich prädicirt werden, aufzuheben, und

3*

es aus der Sphäre des Dinges und der objectiven endlichen Beſtimmtheiten in die Intellectualität empor zu heben, in dieſer nicht eine beſtimmte Dimenſion und einzelne Form des Verſtandes vom Geiſt zu prädiciren, aber die abſtracte Form der Endlichkeit ſelbſt: und das „Ich denke" zu einem abſoluten intellectuellen Punkte, nicht zu einer realen exiſtirenden Monade in der Form von Subſtanz, ſondern zu einer intellectuellen Monade, als einem fixen intellectuellen Eins, das bedingt durch unendliche Entgegenſetzung und in dieſer Endlichkeit abſolut iſt, umzuſchaffen; ſo daß Ich aus dem Seelending eine qualitative Intellectualität, ein intellectuelles abſtractes, und als ſolches abſolutes Eins, — die vorherige dogmatiſche objective in eine dogmatiſche ſubjective abſolute Endlichkeit umgewandelt wird.

Die mathematiſchen Antinomien betrachten die Anwendung der Vernunft als bloßer Negativität auf ein Fixirtes der Reflexion, wodurch unmittelbar die empiriſche Unendlichkeit producirt wird. A iſt geſetzt, und ſoll zugleich nicht geſetzt ſeyn; es iſt geſetzt, indem es bleibt, was es iſt: es iſt aufgehoben, indem zu einem Andern übergegangen wird. Dieſe leere Forderung eines Andern, und das abſolute Seyn deſſen, für welches ein Anderes gefordert wird, geben dieſe empiriſche Unendlichkeit. Die Antinomie entſteht, weil ſowohl das Andersſeyn als das Seyn, der Widerſpruch in ſeiner abſoluten Unüberwindlichkeit geſetzt wird. Die eine Seite der Antinomie muß alſo ſeyn, daß hier der beſtimmte Punkt, und die Widerlegung, daß das Gegentheil, das Andersſeyn geſetzt wird; die andere Seite der Antinomie umgekehrt. Wenn Kant dieſen Widerſtreit erkannt hat, daß er nur durch und in der Endlichkeit nothwendig entſtehe, und deswegen ein nothwendiger Schein ſey: ſo hat er ihn theils nicht aufgelöſt, indem er die Endlichkeit ſelbſt nicht aufgehoben hat, ſondern wieder, indem er den Widerſtreit zu etwas Subjectivem machte, eben dieſen Widerſtreit beſtehen laſſen; theils kann Kant den transſcendentalen Idealismus nur als den negativen Schlüſſel zu ihrer Auflöſung,

inſofern er beide Seiten der Antinomie als Etwas an ſich ſeyend läugnet, gebrauchen: aber das Poſitive dieſer Antinomien, ihre Mitte iſt dadurch nicht erkannt. Die Vernunft erſcheint rein bloß von ihrer negativen Seite, als aufhebend die Reflexion; aber ſie ſelbſt in ihrer eigenthümlichen Geſtalt tritt nicht hervor. Doch wäre dieß Negative ſchon hinreichend genug, um dann auch für die praktiſche Vernunft den *unendlichen Progreß* wenigſtens abzuhalten; denn er iſt ebendieſelbe Antinomie wie der unendliche Regreß, und ſelbſt nur für und in der Endlichkeit. Die praktiſche Vernunft, die zu ihm ihre Zuflucht nimmt, und in der Freiheit ſich als abſolut conſtituiren ſoll, bekennt eben durch dieſe Unendlichkeit des Progreſſes ihre Endlichkeit und Untüchtigkeit, ſich für abſolut geltend zu machen.

Die Auflöſung der *dynamiſchen Antinomien* aber blieb nicht bloß negativ, ſondern bekennt den abſoluten Dualismus dieſer Philoſophie; ſie hebt den Widerſtreit dadurch, daß ſie ihn abſolut macht. Freiheit und Nothwendigkeit, intelligible und ſinnliche Welt, abſolute und empiriſche Nothwendigkeit auf einander bezogen, produciren eine Antinomie. Die Auflöſung lautet dahin, dieſe Gegenſätze nicht auf dieſe dürftige Weiſe zu beziehen, ſondern ſie als abſolut ungleichartig, außer aller Gemeinſchaft ſeyend, zu denken. Und vor dem dürftigen und haltungsloſen Beziehen der Freiheit auf die Nothwendigkeit, der intelligibeln auf die ſinnliche Welt iſt allerdings die völlig reine Trennung derſelben ein Verdienſt, — daß ihre abſolute Identität ganz rein geſetzt werde. Aber ihre Trennung iſt von Kant nicht zu dieſem Behuf ſo rein gemacht worden, ſondern — daß die Trennung das Abſolute ſey; ganz außer aller Gemeinſchaft gedacht, widerſtreiten ſie ſich nicht.

Was in dieſer ſogenannten Auflöſung der Antinomien bloß als ein Gedanke gegeben wird, daß Freiheit und Nothwendigkeit ganz getrennt ſeyn können, wird in einer andern Reflexionsform kategoriſch geſetzt: nämlich in der berühmten Kritik der ſpeculativen Theologie; in welcher die abſolute Entgegenſetzung der Freiheit.

in der Form von Begriff, und der Nothwendigkeit, in der Form von Seyn, poſitiv behauptet, und über die entſetzliche Verblendung der vorhergehenden Philoſophie der vollſtändige Sieg der Unphiloſophie davon getragen wird. Der bornirte Verſtand genießt hier ſeines Triumphes über die Vernunft, welche iſt abſolute Identität der höchſten Idee und der abſoluten Realität, mit völlig mißtrauenloſer Selbſtgenügſamkeit. Kant hat ſich ſeinen Triumph dadurch noch glänzender und behaglicher gemacht, daß er dasjenige, was ſonſt ontologiſcher Beweis fürs Daſeyn Gottes genannt wurde, in der ſchlechteſten Form, welcher er fähig iſt, und die ihm von Mendelsſohn und Andern gegeben wurde, — welche die Exiſtenz zu einer Eigenſchaft machten, wodurch alſo die Identität der Idee und der Realität als ein Hinzuthun von einem Begriff zu einem andern erſcheint, — aufgenommen hat; wie denn Kant überhaupt durchaus eine Unwiſſenheit mit philoſophiſchen Syſtemen und Mangel an einer Kenntniß derſelben, die über eine rein hiſtoriſche Notiz ginge, beſonders in den Widerlegungen derſelben zeigte.

Nach dieſer völligen Zertretung der Vernunft, und dem gehörigen Jubel des Verſtandes und der Endlichkeit, ſich als das Abſolute decretirt zu haben, ſtellt ſich die Endlichkeit als allerhöchſte Abſtraction der Subjectivität oder der bewußten Endlichkeit alsdann auch in ihrer poſitiven Form auf; und in dieſer heißt ſie praktiſche Vernunft. Wie der reine Formalismus dieſes Princips, die Leerheit ſich mit dem Gegenſatze einer empiriſchen Fülle darſtelle, und zum Syſtem ausbilde, werden wir bei der durchgeführten und conſequentern Entwickelung, welche die Integration dieſer leeren Einheit und ihres Gegenſatzes durcheinander bei Fichte hat, weitläufiger zeigen.

Hier iſt noch der intereſſanteſte Punkt des Kantiſchen Syſtems aufzuweiſen, nämlich der Punkt, auf welchem es eine Region erkennt, welche eine Mitte iſt zwiſchen dem empiriſchen Mannigfaltigen und der abſoluten abſtracten Einheit, aber wieder nicht eine Region für die Erkenntniß; ſondern nur die Seite ihrer Er-

ſcheinung, nicht aber deren Grund, die Vernunft, wird hervorgerufen, als Gedanke anerkannt, aber alle Realität für die Erkenntniß ihr abgeſprochen.

In der reflectirenden Urtheilskraft findet nämlich Kant das Mittelglied zwiſchen Naturbegriff und Freiheitsbegriff: d. h. zwiſchen der durch Begriffe beſtimmten objectiven Mannigfaltigkeit, dem Verſtande überhaupt, und der reinen Abſtraction des Verſtandes; — die Region der Identität deſſen, was in dem abſoluten Urtheil, über deſſen Sphäre die theoretiſche ſo wenig als die praktiſche Philoſophie ſich erhoben hatte, Subject und Prädicat iſt. Dieſe Identität aber, welche allein die wahre und alleinige Vernunft iſt, iſt nach Kant nicht für die Vernunft, ſondern nur für reflectirende Urtheilskraft. Indem Kant hier über die Vernunft in ihrer Realität, als bewußter Anſchauung (über die Schönheit), und über dieſelbe, als bewußtloſer Anſchauung (über die Organiſation) reflectirt: findet ſich allenthalben die Idee der Vernunft auf eine mehr oder weniger formale Weiſe ausgeſprochen. Für die ideelle Form der Schönheit ſtellt Kant[1] die Idee „einer von ſelbſt geſetzmäßigen Einbildungskraft, einer Geſetzmäßigkeit ohne Geſetz, und einer freien Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande" auf. Die Erklärungen hierüber, z. B. über „eine äſthetiſche Idee," daß ſie „diejenige Vorſtellung der Einbildungskraft ſey, die viel zu denken veranlaſſe, ohne daß ihr doch irgend ein beſtimmter Begriff adäquat ſeyn, die folglich durch keine Sprache völlig erreicht und verſtändlich gemacht werden könne,"[2] lauten höchſt empiriſch; denn es zeigt ſich nicht die leiſeſte Ahnung, daß man ſich hier auf dem Gebiete der Vernunft befinde.

Wo Kant zur Löſung der Geſchmacksantinomie auf die Vernunft als „den Schlüſſel der Enträthſelung" kommt, da iſt ſie nichts als „die unbeſtimmte Idee des Ueberſinnlichen in uns, das

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 69 (3te Ausg., 1799).
[2] Ebendaſelbſt, S. 192 — 193.

Digitized by Google

weiter nicht begreiflich gemacht werden könne;" als ob er nun ſelbſt einen Begriff deſſelben in der Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs gegeben hätte. „Eine äſthetiſche Idee kann" nach Kant „keine Erkenntniß werden, weil ſie eine Anſchauung der Einbildungskraft iſt, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann: eine Vernunftidee kann nie Erkenntniß werden, weil ſie einen Begriff vom Ueberſinnlichen enthält, dem niemals eine Anſchauung angemeſſen gefunden werden kann; — jene eine inexponible Vorſtellung der Einbildungskraft, dieſe ein indemonſtrabler Begriff der Vernunft."[1] Als ob nicht die äſthetiſche Idee in der Vernunftidee ihre Expoſition, die Vernunftidee in der Schönheit dasjenige, was Kant Demonſtration nennt, nämlich Darſtellung des Begriffs in der Anſchauung, hätte. Kant aber fordert gerade dasjenige, was die mathematiſchen Antinomien gründet, nämlich eine ſolche Anſchauung für die Vernunftidee, in welcher die Idee nebeneinander als rein Endliches und Sinnliches und zugleich auch als Ueberſinnliches, als ein Jenſeits der Erfahrung erfahren, nicht in abſoluter Identität das Sinnliche und Ueberſinnliche angeſchaut, — und eine Expoſition und Erkenntniß des Aeſthetiſchen, in welcher das Aeſthetiſche durch den Verſtand exhaurirt wäre.

Weil in der Schönheit, als der erfahrenen, beſſer: angeſchauten Idee, die Form der Entgegenſetzung des Anſchauens und des Begriffs wegfällt, ſo erkennt Kant dieſes Wegfallen des Gegenſatzes als ein Negatives in dem Begriff eines Ueberſinnlichen überhaupt; aber weder daß es als Schönheit poſitiv, angeſchaut, oder, wie Kant ſpricht, für die Erfahrung gegeben iſt: noch daß, indem das Princip der Schönheit als Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs exponirt iſt, das Ueberſinnliche, das intelligible Subſtrat der Natur außer uns und in uns, die Sache an ſich, wie Kant das Ueberſinnliche definirt, — wenigſtens auf eine oberflächliche

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 238 — 240.

Digitized by Google

Weiſe erkannt: noch weniger, daß es einzig an dem perennirenden ein für allemal zum Grunde gelegten Gegenſatze des Ueberſinnlichen und Sinnlichen liegt, daß das Ueberſinnliche weder als erkennbar noch als anſchaubar geſetzt wird. Dadurch, daß das Vernünftige in dieſer unverrückten Entgegenſetzung, als Ueberſinnliches und abſolut Negatives ſowohl des Anſchauens als des vernünftigen Erkennens feſtgehalten wird, erhält das Aeſthetiſche ein Verhältniß zur Urtheilskraft und einer Subjectivität, für welche das Ueberſinnliche Princip einer Zweckmäßigkeit der Natur zu unſerem Erkenntnißvermögen iſt, aber deſſen Anſchauung ſich nicht für die Idee und das Erkennen, noch deſſen Idee für die Anſchauung ſich darſtellt. Es wird alſo vom Ueberſinnlichen, inſofern es Princip des Aeſthetiſchen iſt, wieder nichts gewußt; und das Schöne wird etwas, das ſich allein auf das menſchliche Erkenntnißvermögen und ein übereinſtimmendes Spiel ſeiner mannigfaltigen Kräfte bezieht, alſo ſchlechthin etwas Endliches und Subjectives iſt.

Die Reflexion über die objective Seite, nämlich über die bewußtloſe Anſchauung der Realität der Vernunft, oder die organiſche Natur, in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft, ſpricht die Idee der Vernunft, beſtimmter als in dem vorigen Begriff eines harmoniſchen Spiels von Erkenntnißkräften, nämlich in der Idee eines „anſchauenden Verſtandes" aus, für welchen „Möglichkeit und Wirklichkeit Eins ſind;" für welchen „Begriffe, (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenſtandes gehen), und ſinnliche Anſchauungen, (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenſtand erkennen zu laſſen), Beide wegfallen; — eines intuitiven Verſtandes, welcher nicht vom Allgemeinen zum Beſondern und ſo zum Einzelnen (durch Begriffe) geht, für welchen die Zufälligkeit in der Zuſammenſtimmung der Natur in ihren Producten nach beſondern Geſetzen zum Verſtande nicht angetroffen wird, . . . in welchem als urbildlichem Verſtande die Möglichkeit der Theile, ihrer Beſchaffenheit und Verbindung nach,

vom Ganzen abhangt." [1] Von dieſer Idee erkennt Kant zugleich, daß wir nothwendig auf ſie getrieben werden. Und die Idee dieſes urbildlichen, intuitiven Verſtandes iſt im Grunde durchaus nicht Anderes, als dieſelbe Idee der transſcendentalen Einbildungskraft, die wir oben betrachteten; denn ſie iſt anſchauende Thätigkeit, und zugleich iſt ihre innere Einheit gar keine andere, als die Einheit des Verſtandes ſelbſt, die Kategorie in die Ausdehnung verſenkt, die erſt Verſtand und Kategorie wird, inſofern ſie ſich von der Ausdehnung abſondert. Die transſcendentale Einbildungskraft iſt alſo ſelbſt anſchauender Verſtand.

Der Nothwendigkeit dieſer Idee, die hier nur als Gedanke vorkommt, ungeachtet, ſoll doch Realität von ihr nicht prädicirt werden, ſondern wir ſollen uns ein für allemal daran halten, daß Allgemeines und Beſonderes unumgänglich nothwendig unterſchiedene Dinge, „Verſtand für Begriffe, und ſinnliche Anſchauung für Objecte, — zwei ganz heterogene Stücke" ſind. Die Idee iſt etwas ſchlechthin Nothwendiges, und doch etwas Problematiſches; für unſer Erkenntnißvermögen iſt nichts anzuerkennen, als die Form ſeiner Erſcheinung in der (wie Kant es nennt) Ausübung, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit unterſchieden werden. Dieſe ſeine Erſcheinung iſt ein abſolutes Weſen, das Anſich des Erkennens; als ob das nicht auch eine Ausübung des Erkenntnißvermögens wäre, wenn es als eine nothwendige Idee denkt und erkennt einen Verſtand, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht getrennt, in welchem Allgemeines und Beſonderes Eins iſt, deſſen Spontaneität zugleich anſchauend iſt. Kant hat keinen anderen Grund als ſchlechthin die Erfahrung und die empiriſche Pſychologie, daß das menſchliche Erkenntnißvermögen ſeinem Weſen nach in dem beſtehe, wie es erſcheint: nämlich in jenem Fortgehen vom Allgemeinen zum Beſondern oder rückwärts vom Beſondern zum Allgemeinen. Aber indem er ſelbſt einen in-

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 340—349.

tuitiven Verſtand denkt, auf ihn als abſolut nothwendige Idee geführt wird, ſtellt er ſelbſt die entgegengeſetzte Erfahrung von dem Denken eines nicht discurſiven Verſtandes auf, und erweiſt, daß ſein Erkenntnißvermögen erkennt, nicht nur die Erſcheinung und die Trennung des Möglichen und Wirklichen in derſelben, ſondern die Vernunft und das Anſich. Kant hat hier Beides vor ſich, die Idee einer Vernunft, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit abſolut identiſch ſind, und die Erſcheinung derſelben als Erkenntnißvermögen, worin ſie getrennt ſind. Er findet in der Erfahrung ſeines Denkens beide Gedanken, in der Wahl zwiſchen beiden hat aber ſeine Natur die Nothwendigkeit, das Vernünftige, eine anſchauende Spontaneität zu denken, verachtet, und ſich ſchlechthin für die Erſcheinung entſchloſſen.

An und für ſich, erkennt er, ſey es möglich, daß der Mechanismus der Natur, das Cauſalitätsverhältniß, und der teleologiſche Technicismus derſelben Eins ſeyen: d. h. nicht daß ſie durch eine ihr entgegengeſetzte Idee beſtimmt ſey, ſondern, daß dasjenige, was nach dem Mechanismus als abſolut getrennt (das Eine als Urſache, das Andere als Wirkung) in einem empiriſchen Zuſammenhange der Nothwendigkeit erſcheint, in einer urſprünglichen Identität als dem Erſten und abſolut zuſammenhange. Ungeachtet Kant dieß nicht für unmöglich, alſo für eine Art der Betrachtung erkennt, ſo bleibt er doch bei derjenigen Betrachtungsart ſtehen, nach welcher ſie ſchlechthin getrennt, und das ſie Erkennende ein ebenſo ſchlechthin zufälliges, abſolut endliches und ſubjectives Erkenntnißvermögen, welches er menſchliches Erkenntnißvermögen nennt, iſt; und erklärt die Vernunfterkenntniß, für welche der Organismus, als der reelle Vernunft, das obere Princip Natur und die Identität des Allgemeinen und Beſondern iſt, für tranſſcendent. Er erkennt alſo auch in dem Spinozismus „einen Idealismus der Endurſachen" in dem Sinne, als ob „Spinoza der Idee der Endurſachen alle Realität nehmen wolle, . . . und als Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht läugne)

Digitized by Google

der Dinge der Natur bloß die Einheit des Subjects nenne, dem ſie alle inhäriren und bloß eine ontologiſche" (ſoll heißen eine verſtändige, abſtracte) „Einheit" (wie die Einheit, welche Kant Vernunft nennt) zum Princip mache, da doch „die bloße Vorſtellung der Einheit des Subſtrats auch nicht einmal die Idee von einer auch nur unabſichtlichen Zweckmäßigkeit bewirken könne."[1] Hätte Kant bei der Spinoziſchen Einheit nicht ſeine Verſtandeseinheit, die ihm theoretiſche und praktiſche Vernunft heißt, ſondern ſeine Idee der Einheit eines intuitiven Verſtandes, als in welchem Begriff und Anſchauung, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins ſind, gegenwärtig gehabt: ſo hätte er die Spinoziſche Einheit nicht für eine abſtracte, welche der Zweckmäßigkeit, d. h. einer abſoluten Verknüpfung der Dinge entbehrte, ſondern für die abſolut intelligible und an ſich organiſche Einheit nehmen müſſen; und würde dieſe organiſche Einheit, den Naturzweck, den er als ein Beſtimmtſeyn der Theile durch das Ganze, als Identität der Urſache und Wirkung auffaßt, unmittelbar auf dieſe Weiſe vernünftig erkannt haben. Aber eine ſolche wahrhafte Einheit, eine organiſche Einheit eines intuitiven Verſtandes ſoll ein für allemal nicht gedacht werden; nicht die Vernunft ſoll hier erkennen, ſondern es ſoll durch Urtheilskraft reflectirt, und das Princip derſelben werden, zu denken, als ob ein Bewußtſeyn habender Verſtand die Natur beſtimmte. Kant erkennt ſehr gut, daß dieß keine objective Behauptung, ſondern nur etwas Subjectives iſt, aber dieſe Subjectivität und Endlichkeit der Maxime ſoll das abſolute Erkennen bleiben. „An ſich iſt es nicht unmöglich, daß der Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit der Natur zuſammentrifft, ſondern für uns Menſchen iſt es unmöglich: indem zur Erkenntniß dieſes Zuſammentreffens eine andere als ſinnliche Anſchauung und ein beſtimmtes Erkenntniß des intelligibeln Subſtrats der Natur, woraus ſelbſt von dem Mechanismus der Erſcheinungen nach beſondern

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 324 — 327.

Geſetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich ſeyn würde; welches Alles unſer Vermögen gänzlich überſteigt."[1]

Ungeachtet Kant ſelbſt in der Schönheit eine andere Anſchauung als die ſinnliche, und, indem er das Subſtrat der Natur als ein intelligibles bezeichnet, daſſelbe als vernünftig und als identiſch mit aller Vernunft, wie auch das Erkennen, in welchem Begriff nnd Anſchauen ſich trennen, für ein ſubjectives endliches Erkennen, ein Erkennen nach der Erſcheinung erkannt hat: ſo ſoll es denn doch bei dieſem endlichen Erkennen abſolut bleiben; — ungeachtet das Erkenntnißvermögen der Idee und des Vernünftigen fähig iſt: doch ſchlechthin nicht nach derſelben erkennen, ſondern nur, wenn es nach der Erſcheinunug das Organiſche und ſich ſelbſt endlich erkennt, ſich für abſolut halten. So wie die wahrhaft ſpeculative Seite der Philoſophie Kant's allein darin beſtehen kann, daß die Idee ſo beſtimmt gedacht und ausgeſprochen worden iſt, und wie es allein intereſſant iſt, dieſer Seite ſeiner Philoſophie nachzugehen: ſo viel härter iſt es, das Vernünftige nicht etwa nur wieder verwirrt, ſondern mit vollem Bewußtſeyn die höchſte Idee verderbt und die Reflexion und endliches Erkennen über ſie erhoben werden zu ſehen.

Aus dieſer Darſtellung ergiebt ſich kurz das transſcendentale Wiſſen in dieſer Philoſophie, das, nachdem ſich die Deduction der Kategorien aus der organiſchen Idee der productiven Einbildungskraft in das mechaniſche Verhältniß einer Einheit des Selbſtbewußtſeyns, die im Gegenſatz gegen die empiriſche Mannigfaltigkeit und für ſie beſtimmend oder über ſie reflectirend iſt, verliert, ſich in ein formales Wiſſen ſelbſt umwandelt. Zu der Einheit des Selbſtbewußtſeyns, welche zugleich die objective Einheit, die Kategorie, die formale Identität iſt, — zu dieſer Einheit muß ein Plus des Empiriſchen, durch dieſe Identität nicht Beſtimmten, auf eine unbegreifliche Weiſe als ein Fremdes hinzutreten, und

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 367.

dieß Hinzutreten eines B zur reinen Egoität heißt: Erfahrung, oder das Hinzutreten des A zum B, wenn B als das Erſte geſetzt iſt: Vernünftig handeln; ein A : A + B. Das A in A + B iſt die objective Einheit des Selbſtbewußtſeyns; B, das Empiriſche, der Inhalt der Erfahrung, welches als ein Mannigfaltiges durch die Einheit A verbunden iſt. Aber für A iſt B ein Fremdes, ein in A nicht Enthaltenes, und das Plus ſelbſt, die Verbindung nämlich jenes Verbindenden und dieſes Mannigfaltigen, das Unbegreifliche. Dieß Plus war als productive Einbildungskraft vernünftig erkannt worden; aber indem dieſe productive Einbildungskraft Eigenſchaft allein des Subjects, des Menſchen und ſeines Verſtandes iſt, verläßt ſie ſelbſt ihre Mitte, wodurch ſie nur iſt, was ſie iſt, und wird ein Subjectives. Es iſt gleichgültig, jenes formale Wiſſen, als ein Wiſſen am Faden der Identität, oder des Cauſalzuſammenhangs fortlaufend vorzuſtellen. Denn das A als Allgemeines, inſofern es dem (A + B) als dem Beſondern gegenüberſtehend geſetzt wird, iſt die Urſache. Oder wird darauf reflectirt, daß in beiden Ein und daſſelbe A enthalten iſt, das als Begriff ſich mit dem Beſondern verbindet: ſo erſcheint dieſes Cauſalverhältniß als Identitätsverhältniß, nach der Seite, von welcher die Urſache mit der Wirkung zuſammenhängt, d. h. von welcher ſie Urſache iſt, zu welcher Seite aber noch ein Anderes hinzutritt. Und zu ſagen, die Cauſalverbindung gehört ganz dem analytiſchen Urtheil an, oder es wird in ihr zu abſolut Entgegengeſetzten übergegangen, iſt Eins und daſſelbe.

Dieſes formale Wiſſen hat alſo im Allgemeinen die Geſtalt, daß ſeiner formalen Identität abſolut eine Mannigfaltigkeit gegenüber ſteht: der formalen Identität, als an ſich ſeyend, nämlich ihr als Freiheit, praktiſcher Vernunft, Autonomie, Geſetz, praktiſcher Idee u. ſ. w. ſteht gegenüber abſolut die Nothwendigkeit, Neigungen und Triebe, Heteronomie, Natur u. ſ. w. Die mögliche Beziehung Beider iſt die unvollſtändige Beziehung innerhalb der Grenzen eines abſoluten Gegenſatzes, ein Beſtimmtwerden der

mannigfaltigen Seite durch die Einheit: ſo wie ein Erfülltwerden der Leerheit der Identität, durch das Mannigfaltige; deren Eines zum Andern, es ſey thätig oder leidend, als ein Fremdes auf eine formale Weiſe hinzutritt. Indem dieſes formale Wiſſen den Gegenſatz in ſeiner ganzen Abſolutheit bei den dürftigen Identitäten, die es zu Stande bringt, beſtehen läßt, und das Mittelglied, die Vernunft, ihm fehlt, weil jedes der Glieder, ſo wie es in der Entgegenſetzung iſt, als ein abſolutes ſeyn ſoll: ſo iſt dieſe Mitte, und das Vernichtetwerden beider und der Endlichkeit ein abſolutes Jenſeits. Es wird erkannt, daß dieſer Gegenſatz nothwendig eine Mitte vorausſetzt, ebenſo daß er in ihr und ſein Inhalt vernichtet ſeyn müſſe; aber nicht das wirkliche und wahrhafte Vernichten, ſondern nur das Eingeſtehen, daß das Endliche aufgehoben werden ſollte, — nicht die wahrhafte Mitte, ſondern gleichfalls nur das Eingeſtehen, daß eine Vernunft ſeyn ſollte, wird in einem Glauben geſetzt, deſſen Inhalt ſelbſt leer iſt, weil außer ihm der Gegenſatz, der als abſolute Identität ſeinen Inhalt ausmachen könnte, bleiben ſoll: deſſen Inhalt, wenn ſein Charakter poſitiv ausgedrückt werden ſollte, die Vernunftloſigkeit iſt, weil er ein abſolut ungedachtes, unerkanntes und unbegreifliches Jenſeits iſt.

Wenn wir dem praktiſchen Glauben der Kantiſchen Philoſophie (nämlich dem Glauben an Gott, — denn die Kantiſche Darſtellung des praktiſchen Glaubens an Unſterblichkeit entbehrt aller eigenen Seiten, von denen ſie einer philoſophiſchen Beachtung fähig wäre) etwas von dem unphiloſophiſchen und unpopularen Kleide nehmen, womit er bedeckt iſt: ſo iſt darin nichts Anderes ausgedrückt, als die Idee, daß die Vernunft zugleich abſolute Realität habe, daß in dieſer Idee aller Gegenſatz der Freiheit und der Nothwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich abſolute Realität ſey, oder die abſolute Identität des Denkens und des Seyns. Dieſe Idee iſt nun durchaus keine andere, als diejenige, welche der ontologiſche Beweis und alle wahre Philoſophie als die erſte und einzige, ſo wie allein wahre und phi-

loſophiſche erkennt. Das Speculative dieſer Idee iſt freilich von Kant in die humane Form umgegoſſen, daß Moralität und Glückſeligkeit harmoniren, und (wenn dieſe Harmonie wieder zu einem Gedanken gemacht wird, und dieſer das höchſte Gut in der Welt heißt) daß dieſer Gedanke realiſirt ſey; — ſo was Schlechtes, wie eine ſolche Moralität und Glückſeligkeit! Nämlich die Vernunft, wie ſie im Endlichen thätig iſt, und die Natur, wie ſie im Endlichen empfunden wird, kann ſich freilich zu nichts Höherem als einem ſolchen praktiſchen Glauben erſchwingen. Dieſer Glaube iſt gerade nur ſo viel, als das abſolute Verſenktſeyn in die Empirie braucht; denn er läßt ihr ſowohl die Endlichkeit ihres Denkens und Thuns, als die Endlichkeit ihres Genuſſes. Käme ſie zum Schauen und zum Wiſſen, daß Vernunft und Natur abſolut harmoniren und in ſich ſelig ſind, ſo müßte ſie ihre ſchlechte Moralität, die nicht mit der Glückſeligkeit, und die ſchlechte Glückſeligkeit, die nicht mit der Moralität harmonirt, ſelbſt für ein Nichts erkennen; aber es iſt darum zu thun, daß Beides Etwas, und etwas Hohes und abſolut ſeyen. Aber ſo ſchmäht dieſe Moralität die Natur und den Geiſt derſelben, als ob die Einrichtung der Natur nicht vernünftig gemacht, ſie hingegen in ihrer Erbärmlichkeit, für welche der Geiſt des Univerſums freilich nicht ſich organiſirt hat, an ſich und ewig wäre; und meint ſich dadurch ſogar zu rechtfertigen und zu ehren, daß ſie im Glauben die Realität der Vernunft ſich wohl vorſtelle, aber nicht als etwas, das abſolutes Seyn habe. Denn wenn die abſolute Realität der Vernunft die wahrhafte Gewißheit hätte, ſo könnte das Endliche und das beſchränkte Seyn und jene Moralität keine Gewißheit noch Wahrheit haben.

Es iſt aber zugleich nicht zu überſehen, daß Kant mit ſeinen Poſtulaten innerhalb ihrer wahrhaften und richtigen Grenze ſtehen bleibt, welche Fichte nicht reſpectirt. Nach Kant ſelbſt ſind nämlich die Poſtulate und ihr Glauben etwas Subjectives; es iſt nur die Frage, wie dieß Subjective genommen wird. Iſt

nämlich die Identität des unendlichen Denkens und des Seyns, der Vernunft und ihrer Realität etwas Subjectives? oder nur das Poſtuliren, und Glauben derſelben? der Inhalt oder die Form der Poſtulate? Der Inhalt kann es nicht ſeyn, denn ihr negativer Inhalt iſt ja unmittelbar das Aufheben alles Subjectiven; alſo iſt es die Form: d. h. es iſt etwas Subjectives und Zufälliges, daß die Idee nur etwas Subjectives iſt. Es ſoll an ſich kein Poſtuliren, kein Sollen und kein Glauben ſeyn; und das Poſtuliren der abſoluten Realität der höchſten Idee iſt etwas Unvernünftiges. Fichte hat dieſe Subjectivität des Poſtulirens und Glaubens und Sollens nicht anerkannt, ſondern ihm iſt daſſelbe das Anſich. Unerachtet nun Kant dagegen anerkennt, daß das Poſtuliren und Sollen und Glauben nur etwas Subjectives und Endliches iſt, ſoll es denn doch dabei ſchlechthin, ſo wie bei jener Moralität, bleiben; und daß es dabei bleiben ſoll, oder das an ſich Schlechte der Sache, nämlich die Form des Poſtulirens iſt ebendeswegen gerade das, was den allgemeinen Beifall findet.

Dieſer Charakter der Kantiſchen Philoſophie, daß das Wiſſen ein formales iſt, und die Vernunft als eine reine Negativität ein abſolutes Jenſeits, das als Jenſeits und Negativität bedingt iſt durch ein Dieſſeits und Poſitivität, Unendlichkeit und Endlichkeit, beide mit ihrer Entgegenſetzung gleich abſolut ſind, — iſt der allgemeine Charakter der Reflexions-Philoſophien, von denen wir ſprechen. Die Form, in der die Kantiſche ſich vorträgt, und die lehrreiche und gebildete Ausdehnung, welche ſie hat, ſo wie die Wahrheit innerhalb der Grenzen, die ſie aber nicht nur ſich, ſondern der Vernunft überhaupt macht, ſo wie die intereſſante Seite abgerechnet, von welcher ſie auf wahrhaft ſpeculative Ideen, aber als auf Einfälle und bloße unreelle Gedanken, kommt, — iſt ihr eigenthümlich, daß ſie ihre abſolute Subjectivität in objectiver Form, nämlich als Begriff und Geſetz aufſtellt (und die Subjectivität iſt allein durch ihre Reinheit fähig, in ihr Entge-

gengeſetztes, die Objectivität, überzugehen); alſo von beiden Theilen der Reflexion, dem Endlichen und Unendlichen, das Unendliche über das Endliche erhebt, und hierin das Formelle der Vernunft wenigſtens geltend macht. Ihre höchſte Idee iſt die völlige Leerheit der Subjectivität, oder die Reinheit des unendlichen Begriffs, der zugleich in der Verſtandesſphäre als das Objective geſetzt iſt, doch hier mit Dimenſionen der Kategorien; in der praktiſchen Seite aber als objectives Geſetz. In der Mitte zwiſchen beiden Seiten aber, einer von Endlichkeit afficirten und einer reinen Unendlichkeit, iſt die Identität des Endlichen und Unendlichen ſelbſt wieder nur in der Form des Unendlichen als Begriff geſetzt; und die wahrhafte Idee bleibt eine abſolut ſubjective Maxime, theils für das Reflectiren, theils für das Glauben, nur iſt ſie nicht für die Mitte des Erkennens und der Vernunft.

B. Jacobi'ſche Philoſophie.

Die Jacobi'ſche Philoſophie hat mit der Kantiſchen Philoſophie das Gemeinſchaftliche der abſoluten Endlichkeit, derſelben in ideeller Form, als formalen Wiſſens, in reeller, als eines abſoluten Empirismus, — und des Integrirens beider durch den ein abſolutes Jenſeits ſetzenden Glauben. Sie bildet aber innerhalb dieſer gemeinſchaftlichen Sphäre den entgegengeſetzten Pol zu der Kantiſchen Philoſophie, in welcher Endlichkeit und Subjectivität eine objective Form des Begriffs hat; die Jacobi'ſche macht dagegen die Subjectivität ganz ſubjectiv zur Individualität. Dieß Subjective des Subjectiven gewinnt, als ſolches, wieder ein inneres Leben, und ſcheint damit der Schönheit der Empfindung fähig zu werden.

Wir betrachten zuerſt die Subjectivität des Wiſſens, deſſen formale Seite Jacobi unmittelbar mit Bewußtſeyn und in der Abſtraction erkennt und rein darſtellt. So wie er poſitiv das Wiſſen in dieſer Form allein behauptet, und die Objectivität der Vernunft im Wiſſen läugnet: ebenſo macht er, wo er polemiſirt, dieſes Wiſſen geltend und beſtreitet die Wiſſenſchaft der Vernunft durch daſſelbe.

Daß Jacobi allenthalben nur von formalem Wiſſen weiß, von einer Verſtandesidentität, deren Inhalt durch Empirie erfüllt wird, von einem Denken, zu welchem die Realität überhaupt auf eine unbegreifliche Weiſe hinzukommt, — iſt einer der wenigen, oder eigentlich der einzige Punkt, worüber die Jacobi'ſche Philo-

ſophie objectiv iſt und der Wiſſenſchaft angehört; und dieſer Punkt iſt in deutlichen Begriffen vorgeſtellt. „Meine Philoſophie," ſagt Jacobi (Dav. Hume, Vorr. S. V.), „ſchränkt die Vernunft, für ſich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen, Verhältniſſe deutlich wahrzunehmen, d. i. den Satz des Widerſpruchs zu formiren und darnach zu urtheilen, ein; nun muß ich aber eingeſtehen, daß die Bejahung bloß identiſcher Sätze allein apodiktiſch ſey und eine abſolute Gewißheit mit ſich führe." Ebenſo ſagt er (Briefe über Spinoza, S. 215 flg. zweite Ausg. 1789):[1] „Die Ueberzeugung aus Gründen iſt eine Gewißheit aus der zweiten Hand" (die erſte Hand iſt der Glaube, wovon nachher); „Gründe ſind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, deſſen wir gewiß" (nämlich durch Glauben) „ſind. Die Ueberzeugung, welche ſie hervorbringen, entſpringt aus Vergleichung, und kann nie recht ſicher und vollkommen ſeyn." Eine der fünf Theſen (ebend. S. 225.) des Inbegriffs ſeiner Behauptungen iſt: „Wir können nur Aehnlichkeiten demonſtriren — denn Demonſtration iſt Fortſchritt in identiſchen Sätzen —; und jeder Erweis ſetzt etwas ſchon Erwieſenes zum Voraus, wovon das Princip nur Offenbarung iſt."[2] Vergl. S. 421.:[3] „Das Geſchäft der Vernunft überhaupt iſt progreſſive Verknüpfung; und ihr ſpeculatives Geſchäft Verknüpfung nach erkannten Geſetzen der Nothwendigkeit. Die weſentliche Unbeſtimmtheit menſchlicher Sprache und Bezeichnung und das Wandelbare ſinnlicher Geſtalten läßt aber faſt durchgängig dieſe Sätze ein äußerliches Anſehen gewinnen, als ſagten ſie etwas mehr, als das Bloße: quidquid est, illud est, — mehr als ein bloßes Factum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt und mit andern Begriffen verknüpft wurde." S. auch S. 238.; auch Dav. Hume, S. 94.

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 1., S. 210.
[2] Ebendaſelbſt, S. 223.
[3] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 150—151.

Digitized by Google

Das nothwendige Gegenſtück zu dem Satze der Identität iſt der Satz des Grundes, es werde nun darunter der Satz des Grundes überhaupt, oder der Satz der Urſache und Wirkung oder einer Vereinigung von beiden, nach den Jacobi'ſchen Unterſcheidungen (Briefe über Spin. S. 415.)[1] verſtanden; und in Anſehung der Materie werde er betrachtet, inſofern von Begriffen zu Begriffen, oder vom Begriff zu ſeiner Realität, oder von objectiven Realitäten zu andern fortgegangen wird.

Die ältere philoſophiſche Bildung hat in den Ausdruck des Satzes des Grundes das Zeugniß ihrer vernünftigen Beſtrebungen niedergelegt. Und ſein Schwanken zwiſchen Vernunft und Reflerion, ſo wie ſein Uebergang zur letztern bezeichnet ſich ſehr treffend in der Unterſcheidung, welche Jacobi zwiſchen ihm als logiſchem Satze des Grundes und als Cauſalverhältniß macht, und an welcher er ſowohl den Weg des Verſtändniſſes als des Bekämpfens der Philoſophie macht, dem wir nachgehen wollen. Jacobi erkennt im Satze des Grundes ſeine Bedeutung als Princips der vernünftigen Erkenntniß, „totum parte prius esse necesse est," (D. Hume, S. 94.):[2] oder das Einzelne iſt nur im Ganzen beſtimmt, es hat ſeine Realität nur in der abſoluten Identität, die, inſofern Unterſcheidbares in ihr geſetzt iſt, abſolute Totalität iſt. „In einer Beziehung," ſagt Jacobi, „ſey das totum parte prius esse necesse est nichts Anderes als, idem est idem:" in anderer aber nicht; und hiervon, daß dieſe beiden Beziehungen weſentlich unterſchieden, abſolut auseinander gehalten werden ſollen, fängt ſogleich dieſer Grund-Dogmatismus an. Jacobi begreift nämlich den Satz des Grundes als reinen Satz des Widerſpruchs, und nennt ihn in dieſem Sinne logiſch, als abſtracte Einheit, zu welcher es freilich nothwendig iſt, daß das Differente als ein Empiriſches hinzutrete; und unterſcheidet ein urſachliches Verhältniß, in welchem auf das Heterogene, das zur

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 144—147.
[2] Jacobi's Werke, B. II., S. 193.

Identität des Begriffs hinzukommt, und das ein empiriſch Gegebenes iſt, reflectirt wird, und behauptet das urſachliche Verhältniß nach dieſer Eigenthümlichkeit als einen Erfahrungsbegriff. Die Art, wie er dieß darthut (D. Hume, S. 99. flg.,[1] und worauf er ſich Briefe über Spin. S. 415. beruft), iſt ein merkwürdiges Stück des Locke'ſchen und Hume'ſchen Empirismus, in welchen ein ebenſo grelles Stück von deutſchem analyſirenden Dogmatismus, ſchlimmer als nach Mendelsſohnſcher Art, hineingeknetet iſt; von welcher befreit worden zu ſeyn, die Welt den Göttern, nächſt Kanten nicht genug danken kann. Im Satze des Grundes und in der Totalität nämlich vermißt Jacobi die Theile, und er hat ſich dieſe noch außer dem Ganzen irgend woher zu holen, oder, wie er dieß begreift. Alle Theile ſind zu einem Ganzen wirklich ſchon vereinigt und darin vorhanden: aber eine ſolche intuitive Erkenntniß der Theile aus dem Ganzen iſt nur *etwas Subjectives* und Unvollſtändiges, *denn* es fehlt noch das objective Werden und die *Succeſſion*; und um dieſer willen muß zu der Totalität noch das Cauſalverhältniß hinzukommen. Man höre nun die Deduction der, wie Jacobi es nennt, „abſoluten Nothwendigkeit des Begriffs von Urſache und Wirkung,“ und „von Succeſſion“ (D. Hume, S. 111. flg.)[2] in folgender Reihe von Sätzen:

„*Zu unſerem menſchlichen Bewußtſeyn* (und ich darf nur gleich hinzuſetzen, zu dem Bewußtſeyn eines jeden endlichen Weſens) iſt außer dem empfindenden Dinge noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig.“

Wo zwei erſchaffene Weſen, die außereinander ſind, in ſolchem Verhältniſſe gegen einander ſtehen, daß eins in das andere wirkt, da iſt ein ausgedehntes Weſen.“

„Wir fühlen das Mannigfaltige unſeres Weſens in einer reinen Einheit verknüpft, welche wir unſer Ich nennen. Das

[1] Jacobi's Werke, B. II., S. 199 flg.
[2] Ebendaſelbſt, S. 208 flg.

Unzertrennliche in einem Weſen beſtimmt ſeine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen. Etwas der Individualität einigermaßen Analoges nehmen wir in der körperlichen Ausdehnung überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Weſen, als ſolches, nie getheilt werden kann, ſondern überall dieſelbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in ſich verknüpft, vor Augen ſtellt."

„Wenn Individua auch das Vermögen haben, außer ſich zu wirken; ſo müſſen ſie, wenn die Wirkung erfolgen ſoll, andere Weſen mittelbar oder unmittelbar berühren."

„Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bei der Berührung nennen wir den Widerſtand. Wo alſo Berührung iſt, da iſt Undurchdringlichkeit von beiden Seiten; folglich auch Widerſtand; Wirkung und Gegenwirkung. Beides iſt die Quelle des Succeſſiven, und der Zeit, der Vorſtellung deſſelben."

Aus der Vorausſetzung alſo, „daß einzelne ſich ſelbſt offenbare Weſen, die in Gemeinſchaft mit einander ſtehen, vorhanden ſind," hat ſich „dieſe Deduction der Begriffe von Ausdehnung, von Urſache und Wirkung, und von Succeſſion," oder die Deduction des Abſolutſeyns der Endlichkeit ergeben. Und zugleich iſt damit „herausgebracht, daß dieſe Begriffe allen endlichen ſich ſelbſt offenbaren Weſen gemein ſeyn müſſen, und auch in den Dingen an ſich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenſtand, folglich eine wahre objective Bedeutung haben."

„Dergleichen Begriffe nämlich, die in jeder Erfahrung vollſtändig und dergeſtalt als das Erſte gegeben ſeyn müſſen, daß ohne ihr Objectives kein Gegenſtand eines Begriffs, und ohne ihren Begriff überhaupt keine Erkenntniß möglich wäre, heißen ſchlechterdings allgemeine oder nothwendige Begriffe, und die aus ihnen entſpringenden Urtheile und Schlüſſe, Erkenntniſſe a priori."

Wir ſehen, daß dieſe Deduction das Cauſalverhältniß in

ſeinem ganzen Umfang betreffen, und hier etwas Bündigeres geliefert werden ſollte, als die Kantiſche Deduction. Dieſe Jacobi'ſche Deduction aber verdient ſo wenig den Namen einer Deduction, daß ſie nicht einmal eine gemeine Analyſe des Vorausgeſetzten, nämlich des Begriffs der Gemeinſchaft einzelner Dinge, genannt werden kann. Schon etwas, wovor alle Speculation erſchrickt, iſt nämlich das Abſolutſeyn eines menſchlichen Bewußtſeyns und eines empfindenden Dings, und eines empfundenen Dings und ihrer Gemeinſchaft, geradezu aus dem gemeinſten Empirismus heraus, vorausgeſetzt; durch überflüſſige Mittelbegriffe werden ſie endlich zur Wirkung und Gegenwirkung zuſammen analyſirt, und dieß iſt (hier geht auch das Analyſiren aus) die Quelle des Succeſſiven. Man ſieht gar nicht, wozu ſolch hohes Kunſtſtück nützlich ſeyn ſoll; denn ſchon mit der unanalyſirten abſoluten Annahme eines empfindenden Dings, und eines Dings, das empfunden wird, iſt alle Philoſophie aus dem Feld geſchlagen. Merkwürdig iſt der Unterſchied der Vorausſetzung und des Reſultats von dem Reſultat der Kantiſchen Deduction der Kategorie. Nach Kant ſind alle dieſe Begriffe, von Urſache und Wirkung, Succeſſion u. ſ. w. ſchlechthin auf die Erſcheinung eingeſchränkt; die Dinge, in welchen dieſe Formen objectiv ſind, ſowohl als eine Erkenntniß dieſer Objecte iſt ſchlechthin nichts an ſich. Das Anſich und die Vernunft werden ſchlechthin über dieſe Formen der Endlichkeit erhoben, und von ihnen rein erhalten; — ein Reſultat, womit Kanten, den Anfang einer Philoſophie überhaupt gemacht zu haben, das unſterbliche Verdienſt bleibt. Aber in dieſem Nichts der Endlichkeit iſt es gerade, worin Jacobi ein abſolutes Anſich ſieht, und mit dem Traum dieſer Waffe das Wachen des Spinoza bekämpft.

Wenn wir oben die Unvollkommenheit der Kantiſchen Annihilation des Verſtandes darin ſetzten, daß er ihn mit ſeinen Formen zwar zu etwas Subjectivem, aber in dieſer Geſtalt doch zu etwas Poſitivem und Abſolutem macht: ſo findet dagegen

Jacobi, nachdem er Wirkung und Gegenwirkung, Succeſſion, Zeit u. ſ. w. ſo glücklich aus der Gemeinſchaft endlicher Dinge herausgebracht hatte, daß man, „damit dieſe Grundbegriffe und Urtheile von der Erfahrung unabhängig werden, ſie nicht zu Vorurtheilen des Verſtandes zu machen brauche, von denen wir geheilt werden müſſen, indem wir erkennen lernen, daß ſie ſich auf nichts an ſich beziehen, folglich keine wahre objective Bedeutung haben; denn die Grundbegriffe und Urtheile verlieren weder von ihrer Allgemeinheit noch von ihrer Nothwendigkeit, wenn ſie aus dem, was allen Erfahrungen gemein ſeyn und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen ſind. Sie gewinnen vielmehr einen weit höheren Grad von unbedingter" (hat das Unbedingte Grade?) „Allgemeinheit, wenn ſie nicht bloß für den Menſchen und ſeine eigenthümliche Sinnlichkeit gelten, ſondern aus dem Weſen und der Gemeinſchaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden. Wenn aber unſere Sinne uns gar nichts von den Beſchaffenheiten der Dinge lehren, nichts von ihren gegenſeitigen Verhältniſſen und Beziehungen, ja nicht einmal, daß ſie im transſcendentalen Verſtande wirklich vorhanden ſind; und wenn unſer Verſtand ſich bloß auf eine ſolche gar nichts von den Dingen ſelbſt darſtellende, objectiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus ſubjectiven Anſchauungen, nach durchaus ſubjectiven Regeln, durchaus ſubjective Formen zu verſchaffen, ſo bin ich Alles, und außer mir im eigentlichen Verſtande Nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas: die Form einer Form, ein Geſpenſt. Ein ſolches Syſtem rottet alle Anſprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund aus, und läßt für die wichtigſten Gegenſtände nur einen ſolchen blinden ganz erkenntnißleeren Glauben übrig, wie man den Menſchen bisher noch keinen zugemuthet hat."

Es iſt hier wohl zu unterſcheiden, daß nur darin, daß Kant das Vernünftige als ſolches verkennt, ſein erkenntnißleerer Glaube liegt, nicht aber in ſeiner großen Theorie, daß der Verſtand

nichts an ſich erkennt. Dasjenige, womit hingegen Jacobi die menſchliche Erkenntniß bereichert, ſind ſolche Dinge, wie das Abſolutſeyn der endlichen Dinge und ihrer Gemeinſchaft, der Zeit und der Succeſſion, und des Cauſalzuſammenhangs, „die auch (Hume, S. 119.) in den Dingen an ſich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenſtand haben.“ Aber daß ſolche Abſoluta der objectiven Endlichkeit negirt, und als nichts an ſich erkannt, und conſequenterweiſe ebenſo die ſubjective Endlichkeit, das ſinnliche und reflectirtdenkende Ich, mein Alles, auch nur ein leeres Blenwerk von etwas an ſich wäre: daß mein endliches Alles ebenſo gut vor der Vernunft zu Grunde geht, als das Alles des objectiven Endlichen; — das iſt für Jacobi das Entſetzliche und Schauderhafte. Die Verabſcheuung der Vernichtung des Endlichen iſt eben ſo fixirt, als das Correſpondirende, die abſolute Gewißheit des Endlichen, und wird ſich als den Grundcharakter der Jacobi'ſchen Philoſophie durchaus erweiſen. Man könnte es zunächſt für eine Verbeſſerung der Kantiſchen Deduction halten, daß Jacobi Succeſſion und Cauſalzuſammenhang als Verhältniß überhaupt, nämlich als eine bloß relative auf endliche Dinge eingeſchränkte Beziehung begreift, und in der Deduction derſelben, wenn das Obenangeführte anders eine Deduction wäre, nicht bloß wie Kant von einem bewußten, ſondern von einem bewußtloſen Verſtande zugleich ausgeht. Allein nicht zu erwähnen, daß das Verhältniß ſubjectiv betrachtet, oder der bewußte Verſtand, und eben daſſelbe objectiv betrachtet, oder als Verſtand und Verhältniß der Dinge, völlig unabhängig und dualiſtiſch neben einander ſtehen: und Kant das Verhältniß wenigſtens ſchlechthin nur als Eines, ohne einen Unterſchied eines ſubjectiven Verſtandes und eines beſondern objectiven, und (wenn wir den Verſtand bei Kant auch als ein Subjectives begreifen müſſen) doch kein äußeres fremdes Verhältniß von Dingen, und alſo nur Einen Verſtand (worin doch wenigſtens das Formale der Philoſophie ausgedrückt iſt) hat; — ſo iſt das wichtigſte Reſultat Kant's immer dieß, daß

dieſe Verhältniſſe des Endlichen (es ſeyen nun Verhältniſſe des Subjectiven allein, oder Verhältniſſe zugleich der Dinge) nichts an ſich, das Erkennen nach ihnen nur ein Erkennen von Erſcheinungen iſt (obgleich über dieſes nicht hinausgegangen werden ſoll, und es daher abſolut wird). Das Aprioriſche der Jacobiſchen Verhältniſſe beſteht hingegen darin, daß ſie auch den Dingen an ſich zukommen, d. h. daß die endlichen Dinge, das empfindende Ding, und außer dieſem das wirkliche Ding, welches empfunden wird, Dinge an ſich, und die Verhältniſſe ſolcher Dinge, die Succeſſion, Cauſalzuſammenhang, Widerſtand u. ſ. w. wahrhafte Vernunftverhältniſſe oder Ideen ſind; ſo daß alſo die ſcheinbare Verbeſſerung, nach welcher die Verhältniſſe nicht ein bloß Subjectives des bewußten Verſtandes, ſondern auch ein Objectives, Bewußtloſes wären, in Wahrheit einen abſoluten Dogmatismus und Erhebung des Endlichen zu einem Anſich conſtituirt.

Die Anwendung nun, welche Jacobi von dem Begründen des Abſolutſeyns des Endlichen, welches durch die wichtige Unterſcheidung des Satzes des Grundes und der Cauſalität ſich ergab, auf das Syſtem Spinoza's macht, hat zweierlei Formen: einmal, daß der Begriff der Succeſſion in ihm fehle, das andere Mal, daß er im Grunde doch vorhanden ſey, aber in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit.

Was das Fehlen der Zeit betrifft, ſo faßt Jacobi die Philoſophie Spinoza's auf, „daß Spinoza eine natürliche Erklärung des Daſeyns endlicher und ſucceſſiver Dinge habe zu Stande bringen wollen." Aber indem er „die Dinge dem Vernunftbegriffe nach als zugleich vorhanden, — denn im Vernunftbegriffe iſt kein Vorher und Nachher, ſondern Alles nothwendig und zugleich, — und das Univerſum auf ewige Weiſe" erkannte: ſo habe er den Fehler begangen, „den Satz des Grundes ganz allein logiſch zu nehmen, und dadurch keine objective und wirkliche, ſondern nur eine ſubjective und idealiſche Succeſſion ſtatuirt; die auch nicht einmal idealiſch vorhanden ſeyn

könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succeſſion in dem Subject, welches ſie in dem Gedanken erzeugt, zum Grunde läge." In dem logiſchen Satze des Grundes „ſey die Succeſſion ſelbſt das Unbegreifliche."[1]

Es iſt nichts zu ſagen über eine ſolche pſychologiſche Erinnerung, daß eine ſubjective und idealiſche Succeſſion eine wirkliche Succeſſion in dem Subject vorausſetze. Es iſt damit theils gar nichts geſagt, theils etwas Falſches, da nämlich die idealiſche Succeſſion ſich auf die mathematiſchen Gleichniſſe des Spinoza bezieht, wovon nachher die Rede ſeyn wird, und ihrer Wahrheit nach nur darum etwas Reelles ſeyn kann, daß ſie das abſolute Zugleich der Totalität und gar keine Succeſſion iſt. Dieß abſolute Zugleich aber der Totalität, und die Erkenntniß der Dinge, wie ſie auf eine nicht zeitliche, ſondern ewige Weiſe ſind, ſchreibt Jacobi dem Satze des Grundes und der Vernachläſſigung des Cauſalitätsgeſetzes, und zwar daſſelbe ſo verſtanden, daß Zeit in ihm geſetzt iſt, zu. Und daß dieſe Cauſalität und die Zeit nicht vernachläſſigt werden dürfe, davon iſt der abſolute Grund darin, daß nach Jacobi die Zeit an ſich und abſolut iſt; und der Satz des Grundes, oder die Totalität heißt bei Jacobi darum logiſch, weil in ihm Urſache und Wirkung zugleich, und keine Zeit geſetzt iſt. „Vergißt man aber den Satz der Cauſalität und ſeine Verſchiedenheit vom Satze des Grundes nicht, ſo ſitzt man in der Zeit unbeweglich feſt;"[2] und dieß iſt bei Jacobi abſolute Forderung. Wenn Jacobi ſo angelegentlich ſeine Unterſchiede nicht zu vergeſſen ermahnt, weil durch den Vernunftbegriff, in dem kein Vorher und Nachher, ſondern Alles nothwendig und zugleich iſt, das Unglück entſtehe, daß in der höchſten Idee, in der Idee des Ewigen die Endlichkeit und Zeit und Succeſſion verloren gehe: ſo gleicht wahrhaftig ein ſolches Abmahnen dem bekannten Winken der ehr-

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 135 — 145.; B. II., S. 199.
[2] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 146 — 147.

lichen Reichsſtadtwache, die dem anrückenden und Feuer gebenden Feinde zurief, nicht zu ſchießen, weil es Unglück geben könnte; — als ob ein ſolches Unglück es nicht gerade wäre, worauf man ausginge.

Jacobi hatte daraus, daß im Vernunftbegriff Alles zugleich iſt, den einfachen und richtigen Schluß gezogen, „daß wir hiernach anzunehmen gezwungen ſeyen, daß in der Natur Alles zugleich, und was wir Succeſſion nennen, eine bloße Erſcheinung iſt." Wie Jacobi ſich auf das Finden dieſes, wie er ihn nennt, „paradoxen Satzes," von dem er verwundert iſt, „daß Mendelsſohn der erſte geweſen ſey, der es unbedenklich gefunden habe, ihn zuzugeben," — (Folge und Dauer ſind," ſagt Mendelsſohn[1] ſehr gut, „nothwendige Beſtimmungen des eingeſchränkten Denkens"), — da Jacobi ihn hingegen „gegen die anderen Philoſophen" (!), denen er ihn vorlegte, „zu vertheidigen gehabt," — und „den er nicht im Ernſte, ſondern nur als eine nothwendige Folge des Satzes des Grundes vorgetragen habe,"[2] — als auf ſeine Entdeckung etwas zu Gute thun konnte, als auf einen Satz, der nicht Spinoza angehöre, iſt eigentlich unbegreiflich. Konnte denn Jacobi, Spinoza's Commentator, etwa von Spinoza meinen, dieſer habe die Zeit in Gott geſetzt, und ſie gehöre nach ihm auch nur zu der natura naturata? Wir werden wirklich ſogleich ſehen, daß, nachdem Jacobi gefolgert hatte, Spinoza müſſe die Zeit eigentlich für bloße Erſcheinung erklären, er doch die Zeit, und zwar in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit in Spinoza findet. Wenn in den wenigen Stellen, wo er (z. B. im zweiten Buch der Ethik, und in den Briefen) auf dieſe untergeordnete Form der Succeſſion beiläufig zu ſprechen kommt, und die unendliche Reihe endlicher Dinge unter dieſer Form der Abſtraction abſondert, nicht denken, ſondern imaginari von ihr gebraucht, und ſie beſtimmt

[1] Ebendaſelbſt, B. IV., Abth. 1., S. 109.
[2] Ebendaſelbſt, B. II., S. 196 — 197.

genug ein auxilium imaginationis nennt: ſo kannte doch Jacobi wohl den Spinoziſchen Unterſchied von intellectus und imaginatio. Das abſolute Zugleich, und daß Gott nicht die vorübergehende, ſondern die ewige Urſache der Dinge iſt, und ſie außer Gott, alſo auch in der Zeit, und die Zeit ſelbſt nichts an ſich ſind, — jede Zeile in Spinoza's Syſtem macht den Satz, daß Zeit und Succeſſion bloße Erſcheinung iſt, zu einer ſolchen Trivialität, daß nicht die mindeſte Spur von Neuheit und Paradorie darin zu ſehen iſt. Jacobi führt (Briefe über Spinoza, S. 409[1]) an, „daß es Spinoza's Ueberzeugung war, es müſſe Alles nur secundum modum, quo a rebus aeternis fluit, betrachtet werden: und Zeit, Maaß und Zahl als von dieſem modo abgeſonderte Vorſtellungsarten, folglich als Weſen der Einbildung." Wie ſoll denn doch dem Spinoza jener Satz nicht angehören? Für Jacobi iſt jener Satz ſo parador, daß er ihn nicht nur nicht im Ernſte behauptete, ſondern aus dieſer endlichſten Form der Endlichkeit ſchlechterdings etwas Abſolutes macht: und die ganze Widerlegung Spinoza's darauf gründet, daß dieſer den Satz des Grundes nicht ſo gefaßt habe, daß die Zeit darin ſey: und die Täuſchung Spinoza's über die Philoſophie — daraus erklärt; ſo wie er ſelbſt um dieſer Endlichkeit willen das Unternehmen der Vernunft als unmöglich und zufällig erkennt.

Jacobi findet aber wirklich die Inconſequenz bei Spinoza, daß er die Zeit als Etwas an ſich geſetzt habe. Er findet „in der unendlichen Reihe von einzelnen Dingen, deren Eins nach (!) dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, im Grunde" (wo iſt dieſer Grund?) „eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit; und dieſe ungereimte Behauptung läßt ſich durch keine mathematiſche Figur auf die Seite räumen, ſondern hier hat ſich Spinoza durch ſeine Imagination betrügen laſſen."[2]

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 141.
[2] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 135 — 136.

Wir wollen zuerſt Spinoza's unendliche Reihe endlicher Dinge dann die ewige Zeit, welche Jacobi daraus macht, und die Unſtatthaftigkeit der mathematiſchen Gleichniſſe beleuchten.

Eben das infinitum actu, welches Spinoza im 29ſten Brief, auf den Jacobi auch Rückſicht nimmt, erläutert, und von welchem Spinoza ſagt, „daß diejenigen, welche die Dinge der Einbildungskraft, Zahl, Maaß und Zeit mit den Dingen ſelbſt vermiſchen, weil ſie die wahre Natur der Dinge nicht kennen, es läugnen:“[1] iſt es, was Jacobi mit dem Unendlichen der Imagination vermiſcht. „Das Unendliche“ definirt Spinoza (Eth. P. I. Pr. VIII. Sch. I.) „als die abſolute Affirmation der Exiſtenz irgend einer Natur: das Endliche im Gegentheil als eine theilweiſe Verneinung.“[2] Dieſe einfache Beſtimmung macht alſo das Unendliche zum abſoluten ſich ſelbſt gleichen untheilbaren wahrhaften Begriff, welcher das Beſondere oder Endliche ſeinem Weſen nach zugleich in ſich ſchließt, und einzig und untheilbar iſt; und dieſe Unendlichkeit, in welcher nichts verneint und beſtimmt iſt, nennt Spinoza die Unendlichkeit des Verſtandes. Es iſt die Unendlichkeit der Subſtanz, und ihr Erkennen die intellectuelle Anſchauung, in welcher, als der intuitiven Erkenntniß, nicht, wie im leeren Begriff, und der Unendlichkeit der Abſtraction, das Beſondere und Endliche ausgeſchloſſen und entgegengeſetzt iſt; und dieſes Unendliche iſt die Idee ſelbſt. Dagegen entſteht das Unendliche der Einbildungskraft auf eine ganz andere Weiſe; nämlich, wie Spinoza ſich ausdrückt, „die Exiſtenz und Dauer der modorum können wir, wenn wir nicht auf die Ordnung der Natur ſelbſt, ſondern auf ihr beſonderes Weſen, inſofern ihr Begriff nicht der Begriff der Subſtanz ſelbſt iſt, ſehen, nach Belieben beſtimmen und theilen.“[3] . . . „Und wenn wir die Quantität von der Subſtanz, die Dauer aber von der Weiſe, nach welcher ſie aus den ewigen Dingen fließt, ab-

[1] Ben. de Spinoza Opera ed. Paul. T. I. p. 530.
[2] Ibid. T. II., p. 39.
[3] Ibid. T. I., p. 528.

ſtrahirt, begreifen, ſo entſteht uns Zeit und Maaß."[1] Oder durch das, was Spinoza Einbildungskraft nennt, oder überhaupt durch Reflexion iſt erſt Endliches geſetzt, wird zum Theil negirt. Und dieß zum Theil Negirte, für ſich geſetzt und entgegengeſetzt dem an ſich nicht Negirten, ſchlechthin Affirmativen, macht dieß Unendliche ſelbſt zu einem zum Theil Negirten, oder zu einer Abſtraction, zur Kantiſchen reinen Vernunft und Unendlichkeit, indem daſſelbe in den Gegenſatz gebracht wird. Und als die abſolute Identität Beider iſt das Ewige zu ſetzen, in welchem dieſes Unendliche und jenes Endliche nach ihrem Gegenſatze wieder vernichtet ſind. Ein Anderes aber iſt es, wenn das Abſtrahirte, Endliche oder Unendliche, bleibt, was es iſt, und jedes in die Form des Entgegengeſetzten aufgenommen werden ſoll. Hier iſt eins beſtimmt als nicht ſeyend, was das andere iſt, und jedes als geſetzt und nicht geſetzt, als dieß Beſtimmte ſeyend, und als ſeyend ein Anderes; und ein ſo Geſetzes läuft in die empiriſche Unendlichkeit hinaus. Die Dauer, als allein durch Einbildung geſetzt, iſt ein Zeitmoment, ein Endliches, und als ſolcher fixirt, ein zum Theil Negirtes, an und für ſich zugleich beſtimmt als ſeyend ein anderer; dieſer andere, der ebenſo durch die Einbildung ſeine Wirklichkeit erhält, iſt ebenſo ein anderer. Dieſe Negation, die bleibt, was ſie iſt, durch die Einbildung poſitiv gemacht, giebt das empiriſch Unendliche, — d. h. einen abſoluten, unaufgelöſten Widerſpruch.

Dieſe empiriſche Unendlichkeit, die nur geſetzt iſt, inſofern einzelne Dinge geſetzt werden (Eth. P. I. Pr. XXVIII.) — einzelne Dinge, welche hingegen Jacobi als ein empfindendes Ding, und als ein Ding, das empfunden wird, oben in ſeiner Deduction abſolut ſetzte, aber ſind an ſich ſchlechthin nichts —, giebt Jacobi dem Spinoza ohne weiteres Schuld, da kein Philoſoph entfernter war, als er, ſo etwas anzunehmen; denn mit dem nicht Anſichſeyn der endlichen Dinge fällt unmittelbar ſolche empiriſche Un-

[1] Spinoz. Oper. T. I., p. 529.

endlichkeit und die Zeit hinweg. Jacobi ſagt: „Spinoza verſichert, es läge bloß an unſerer Imagination, wenn wir uns eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objectiv und wirklich auseinander entſpringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorſtellen.“ [1] Aber wie ſollte denn Spinoza eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objectiv und wirklich auseinander entſpringender einzelner Dinge, als etwas Anſichſeyendes, und nach der Wahrheit betrachtet, haben gelten laſſen? Der Fehler liegt ſchon an dieſer Reihe einzelner und aufeinander folgender Dinge, welche Jacobi als ein Abſolutes anſieht; und es iſt Jacobi, der das Einzelne und die Zeit in die Unendlichkeit des Spinoza hineinträgt. Eine Idee iſt, inſofern ſie von ihrer negativen Seite gegen die Einbildung oder die Reflexion betrachtet wird, darum Idee, weil ſie von der Einbildung oder der Reflexion in eine Ungereimtheit verwandelt werden kann. Dieſer Verwandlungs-Proceß iſt der einfachſte. Die Einbildung oder Reflexion geht allein auf einzelne Dinge, oder auf Abſtractionen und Endliches, und dieſe gelten ihr als abſolut. In der Idee aber wird dieſe Einzelnheit und Endlichkeit dadurch vernichtet, daß das Entgegengeſetzte der Reflexion oder der Einbildung, das ideell oder empiriſch Entgegengeſetzte, als Eins gedacht wird. So viel kann die Reflexion begreifen, daß hier Dinge, die ſie als beſondere ſetzt, als identiſch geſetzt werden, aber nicht, daß ſie damit zugleich vernichtet ſind; denn eben indem ſie nur thätig iſt, ſind ihre Producte abſolut. Indem ſie alſo Beides, die Identität deſſen, was für ſie nur iſt, indem es getrennt iſt, und das abſolute Beſtehen deſſelben in dieſer Identität ſetzt: ſo hat ſie glücklich eine Ungereimtheit gefunden. So ſetzt Jacobi das Abſtractum der Zeit, und das Abſtractum eines einzelnen Dinges, Product, der Einbildung und der Reflexion, als an ſich ſeyend, und findete daß, wenn das abſolute Zugleich der ewigen Subſtanz geſetzt

[1] Jacobi's Werke: B. IV., Abth. 2., S. 135 — 136.

wird, das einzelne Ding und die Zeit (die nur ſind, inſofern ſie von ihr weggenommen waren) ebenfalls mitgeſetzt werden: — aber reflectirt nicht darauf, daß, indem ſie der ewigen Subſtanz, von der ſie genommen ſind, wieder gegeben werden, ſie aufhören, das zu ſeyn, was ſie nur, von ihr abgeriſſen, ſind. Er behält alſo, in der Unendlichkeit und Ewigkeit ſelbſt, Zeit und Einzelnheit und Wirklichkeit.

Wenn damit, daß die Zeit nichts an ſich iſt, und daß ſie in der Ewigkeit verloren geht, die beliebte Tendenz des Erklärens nicht zufrieden iſt, und Jacobi dem Spinoza zumuthet, daß er mit ſeiner Philoſophie eine natürliche Erklärung des Daſeyns endlicher und ſucceſſiver Dinge habe zu Stande bringen wollen: ſo ergiebt ſich aus dem Obigen, was eigentlich eine Erklärung der Zeit iſt, nämlich eine Abſtraction, die in einer ewigen Idee gemacht wird. Die Abſtraction der Zeit konnte alſo Jacobi unmittelbar an der Totalität oder dem Satze des Grundes machen, und ſie auf dieſe Weiſe aus ihm begreifen; aber die Abſtraction als ſolche und in dieſer Form in der Totalität zu finden, — dieß hebt ſich unmittelbar auf. Wir erhalten die Abſtraction der Zeit, wenn wir von den Attributen das Denken iſoliren, und es nicht als Attribut der abſoluten Subſtanz, als welches es dieſe ſelbſt ausdrückt, begreifen: ſondern es, abſtrahirt von ihr, als leeres Denken, ſubjective Unendlichkeit fixiren, und dieſe Abſtraction in relative Beziehung auf die Einzelnheit des Seyns ſetzen. Durch dieſe Abſtraction wird dann die Zeit wahrhaft aus der Ewigkeit erkannt, und wenn man will, erklärt; ihre Deduction aber aus einer Gemeinſchaft einzelner Dinge wird eine natürlichere Erklärung geben, indem das Vorausgeſetzte, die einzelnen Dinge, ja ſchon etwas Natürliches ſind. Unter der Natürlichkeit, durch welche die Philoſophie ihre Erklärungsweiſe zu Stande bringen wollte, iſt durchgehends erſichtlich, daß Jacobi nichts Anderes verſteht, als das formale Wiſſen, und reflectirte Denken, und Erkennen nach der Einbildung. Es gehören hierher

die oben angeführten Stellen über Jacobi's Begriff vom Wiſſen. Auf eine ſolche natürliche Weiſe iſt freilich kein philoſophiſches Begreifen möglich. Und in Spinoza möchten wohl wenige Zeilen von dieſer Natürlichkeit zu finden ſeyn; ſondern da Jacobi unter natürlichem Erklären das Erkennen nach der Einbildung verſteht, ſo iſt wohl Alles übernatürlich in Spinoza. Und ſo konnte die Behauptung Jacobi's, „daß die Welt ſich nicht natürlich erklären laſſe,“[1] am allermeiſten ihre Beſtätigung in Spinoza, welcher ſie nicht nur aufgeſtellt, ſondern ausgeführt hat, finden. Aber dadurch fällt alle ſogenannte Natürlichkeit überhaupt weg, und damit ſelbſt auch jene Uebernatürlichkeit, weil ſie nur iſt, inſofern ein Natürliches ihr gegenüber iſt. Und es iſt weder darum zu thun, daß „die Vernunft,“ wie Jacobi (Br. über Spin. S. 419.) ſagt, „das Außernatürliche oder Uebernatürliche in ein Natürliches,“ noch auch, daß ſie „das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwandeln ſucht;“[2] ſondern jene Natürlichkeit, d. h. der Mechanismus, und Cauſalzuſammenhang, und die Zeit, ſo wie das Wiſſen, das an der reinen Identität fortgeht, und Thatſachen analyſirt, iſt für ſie gar nicht vorhanden.

Was endlich die mathematiſchen Gleichniſſe eines actu Unendlichen betrifft, welche Spinoza dem Betrug der Imagination entgegenſetzte, und mit welchen „er durch ſeine Imagination ſich,“ nach Jacobi, „habe ſollen täuſchen laſſen,“ ſo iſt Spinoza ſeiner Sache ſo gewiß, daß er ſagt: „Wie erbärmlich diejenigen, welche das actu Unendliche für eine Ungereimtheit halten, raiſonnirt haben, darüber mögen die Mathematiker urtheilen, die durch Argumente von ſolchem Schrot ſich nicht aufhalten ließen in klar und deutlich erkannten Dingen.“[3] Das Beiſpiel Spinoza's iſt der Raum, der zwiſchen zwei Kreiſen eingeſchloſſen iſt, welche nicht einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt haben, nach der Figur, die

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 147.
[2] Ebendaſelbſt, S. 148 — 149.
[3] Spinoz. Op. T. I., p. 530.

er auch als ſein ächtes Symbol vor ſeine Principien der Carteſianiſchen Philoſophie ſetzen ließ, indem er durch dieſes Beiſpiel die empiriſche Unendlichkeit aus dem endloſen Hinaustreiben des Einbildens zurückgeholt und ſie vor ſich hingebannt hat. „Die Mathematiker ſchließen, daß die Ungleichheiten, welche in dieſem Raume möglich, unendlich ſind, nicht aus der unendlichen Menge der Theile" (denn ſeine Größe iſt beſtimmt und begrenzt: und ich kann größere und kleinere Räume — alſo größere und kleinere Unendlichkeiten — ſetzen), „ſondern weil die Natur der Sache jede Beſtimmtheit der Zahl übertrifft;"[1] es iſt in dieſem begrenzten Raume ein wirkliches Unendliches, ein actu Unendliches. Wir ſehen in dieſem Beiſpiel nämlich das Unendliche, das oben als die abſolute Affirmation, oder der abſolute Begriff beſtimmt worden iſt, zugleich für die Anſchauung, alſo im Beſondern dargeſtellt; und der abſolute Begriff iſt actu die Identität Entgegengeſetzter. Werden dieſe Theile auseinander gehalten, und als ſolche identiſch geſetzt, iſt dieß Beſondere, als ſolches wirklich geſetzt, in Zahlen ausgedrückt, und ſoll es in ſeiner Incommenſurabilität nach dem Begriff identiſch geſetzt werden: ſo entſpringt die empiriſche Unendlichkeit in den unendlichen Reihen der Mathematiker. Die Incommenſurabilität aber beſteht darin, daß das Beſondere von der Subſumtion unter den Begriff entbunden, in Theile zerlegt wird, und dieſe abſolut beſtimmte und abſolut gegen einander ungleiche ſind: und (wenn ſie, vorhin im intuitiven Begriff gleichgeſetzt, jetzt einander verglichen werden) nicht mehr in der Identität, ſondern nur im Verhältniſſe ſind. Mit einem Worte, es iſt dieß nichts als die Umwandlung der Geometrie in Analyſis, oder beſtimmter — des Pythagoreiſchen Lehrſatzes, welcher allein alle wahrhafte Geometrie iſt, in die Reihen der Functionen krummer Linien.

Es ergiebt ſich hieraus der wahre Charakter des Denkens,

[1] Spin. Op. T. I. p. 531.

der Unendlichkeit iſt. Indem nämlich der abſolute Begriff Unendlichkeit, — an ſich abſolute Affirmation, aber gegen das Entgegengeſetzte und Endliche gekehrt iſt, als ihre Identität: ſo iſt er abſolute Negation. Und dieſe Negation als ſeyend, reell geſetzt, iſt das Setzen Entgegengeſetzter: $+ A - A = 0$. Das Nichts exiſtirt als $+ A - A$, und iſt ſeinem Weſen nach Unendlichkeit, Denken, abſoluter Begriff, abſolute reine Affirmation. Dieſe abſtrahirte Unendlichkeit der abſoluten Subſtanz iſt dasjenige, was Fichte als Ich, oder reines Selbſtbewußtſeyn, reines Denken, nämlich als das ewige Thun, oder Produciren der Differenz, welche das reflectirte Denken immer nur als Product kennt, unſerer neuen ſubjectivern Cultur näher gebracht hat. Das in der Erſcheinung Außereinandergehaltene, Incommenſurable, die Differenz als Product iſt ſich in dem letzten Verhältniſſe, in der Unendlichkeit, d. h. worin die Entgegengeſetzten zugleich wegfallen, gleich; und die Identität in Beziehung auf die als für ſich ſeyend (in Zahlen) geſetzten Incommenſurablen iſt eine unendliche, ein Nichts. Aber ſind die Incommenſurabeln nicht als dieſe Abſtractionen, für ſich ſeyend (in Zahlen), noch als ohne das Ganze beſtehende Theile, ſondern nach dem, was ſie an ſich ſind, nämlich nur im Ganzen geſetzt: ſo iſt der wahrhafte Begriff, die wahrhafte Gleichheit des Ganzen und der Theile, und die affirmative Unendlichkeit, das actu Unendliche, für intuitive oder geometriſche Erkenntniß vorhanden. Dieſe Idee des Unendlichen iſt eine der allerwichtigſten im Spinoziſtiſchen Syſtem, und in einer Darſtellung deſſelben müßte ſie eine größere Figur ſpielen, als, wie in den Jacobi'ſchen Sätzen, nur immer ein müßiges Prädicat zu Denken, Ausdehnung u. ſ. w. abgeben. Es liegt in ihr gerade das Wichtigſte, nämlich die Erkenntniß des Vereinigungspunktes der Attribute; aber ohne dieſe Idee ſind die höchſten Ideen Spinoza's auf eine formelle, hiſtoriſche Weiſe dargeſtellt, wie in der 14ten Theſe die Attribute und Mode zu der abſoluten

Subſtanz in der gemeinen Reflexionsform von *Eigenſchaften* hinzukommen. [1]

Wir ſtellen die Formen der Unendlichkeit kurz zuſammen. Das wahrhafte Unendliche iſt die abſolute Idee, Identität des Allgemeinen und Beſondern, oder Identität des Unendlichen und Endlichen ſelbſt: nämlich des Unendlichen, inſofern es einem Endlichen entgegengeſetzt iſt. Und dieſes Unendliche iſt reines Denken; geſetzt als dieſe Abſtraction, iſt es reine abſolut-formale Identität, reiner Begriff, Kantiſche Vernunft, Fichte'ſches Ich. Aber gegen dieſes Endliche geſtellt, iſt es ebendeswegen abſolutes Nichts deſſelben: $+ A - A = 0$; es iſt die negative Seite der abſoluten Idee. Dieſes Nichts als Realität geſetzt, die Unendlichkeit ſelbſt nicht als Subject oder Produciren, als welches ſie reine Identität ſowohl als Nichts iſt, ſondern als Object oder Product, iſt ſo das $+ A - A$, das Setzen Entgegengeſetzter. Aber keine von dieſen Formen der Unendlichkeit iſt noch die Unendlichkeit der Einbildung, oder die empiriſche. Die erſte Unendlichkeit iſt die der abſoluten Vernunft; die Unendlichkeit der reinen Identität oder Negavitität iſt die der formalen oder negativen Vernunft. Das Unendliche aber, in ſeiner Realität, als $+ A - A$, wovon das Eine ſelbſt als Unendliches, das Andere als Endliches beſtimmt wird, oder die Endlichkeit überhaupt, iſt das der Reflexion und der Einbildung; wozu das oben Angezeigte gehört, wenn ein Endliches als abſolut, d. h. zugleich als ein Anderes geſetzt werden ſoll. Bei Jacobi findet ſich Unendlichkeit entweder als etwas Müßiges, oder als die empiriſche der Einbildung; und dieß verleitet ihn zu meinen, Spinoza habe in ſeinem mathematiſchen Beiſpiel (Jacobi ſpricht von mehrern, aber im 29ſten Br. iſt nur eins, und **Eth. P. I. Prop. XVII. Schol.** iſt es nicht Spinoza, der das dortige Beiſpiel gebraucht, ſondern er führt es von den Gegnern an) eine empiriſche Unendlichkeit als **actu**

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 1., S. 183.

exiſtirend darſtellen wollen; und Jacobi iſt durch das mathematiſche Beiſpiel inſofern befriedigt, daß er zwar „keine objective und wirkliche, aber doch eine ſubjective und idealiſche" darin findet.

„Wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge" (D. Hume, S. 94.) „wahrnehmen, werden wir uns des Mannigfaltigen in einer Vorſtellung bewußt; und dieß geſchieht in der Zeit;" . . . „und dieſe idealiſche Succeſſion iſt ſelbſt eine wirkliche in dem Subject, das ſie erzeugt."[1] Spinoza hat auf dieſe Weiſe mehr geleiſtet, als er im Sinne hatte; denn er dachte bei ſeinem Beiſpiele gar nicht an Succeſſion, und ſie iſt auch nicht darin zu ſehen. Jacobi findet aber doch wenigſtens eine ſubjective darin; das Beiſpiel hat bei ihm alſo ſtatt der philoſophiſchen eine pſychologiſche und empiriſche Bedeutung, nur findet er noch nicht genug Empiriſches, nämlich, außer der pſychologiſchen, nicht auch noch eine objective wirkliche Succeſſion darin, obſchon auch die idealiſche ſelbſt eine wirkliche Succeſſion im Subject iſt.

Die Natur dieſes polemiſchen Verfahrens beſteht alſo darin, daß Jacobi die Succeſſion und Endlichkeit entweder vermißt, und ſie in der Speculation ſchlechthin fordert, oder ſie hineinerklärt, und dann Ungereimtheiten findet. Die poſitive Seite dieſes Fixirtſeyns im Endlichen nach der ideellen Form, nämlich in Bezug aufs Wiſſen, haben wir oben geſehen; welches als am Faden der Aehnlichkeit und Identität fortgehend und eines Factums bedürftig begriffen wird, das ihm gegeben ſeyn muß als ein Fremdes, das + B, zu welchem die Identität des Begriffes hinzutretend vorgeſtellt wird. Von dieſer Empirie nun überhaupt und von der Individualität des Sinnes, welche den Umfang und die Schönheit dieſer Empirie beſtimmt, und daß durch die Vernunft die Empirie des Menſchen einen anderen Charakter hat, als die Empirie des Thieres, wie auch von der empiriſchen Darſtellung

[1] Jacobi's Werke, B. II., S. 193—195.

ſubjectiver Individualität oder des Sinnes, — hat Jacobi zuweilen geiſt- und ſinnreiche Ausdrücke. Solche Sachen, von der Beziehung der Empirie auf das Wiſſen, wie (Reinholds Beitr. 3tes Heft, S. 92.): Daß „Raum und Zeit Thatſachen ſind, weil Bewegung eine Thatſache iſt. Ein Menſch, der ſich nie bewegt hätte, könnte ſich keinen Raum vorſtellen; wer ſich nie verändert hätte, kennte keinen Begriff der Zeit. A priori möchten wir ſo wenig zu derſelben gelangen, wie wir zur reinen Mannigfaltigkeit, zur verbindenden Verbindung, zur producirenden Spontaneität des Verſtandes gelangen,"[1] — können vielleicht dem Verarbeiter Köppen, und nicht Jacobi zugehören.

Geiſtreich ſind die Ausdrücke der Empirie und über die Empirie, weil ſie auf ſpeculative Ideen anſpielen. Und das Intereſſe der Jacobi'ſchen Schriften beruht auf dieſer Muſik des Anklingens und Widerklingens ſpeculativer Ideen, die aber (indem die Ideen ſich in dem Medium des Abſolutſeyns der Reflexion brechen) nur ein Klingen bleibt, und nicht zu dem, was, wo die Sache Wiſſenſchaft betrifft, erwartet wird, — zu dem articulirten wiſſenſchaftlichen Worte (Logos) gedeihen ſoll. Wenn dieſes Klingen von Ideen als etwas Objectives, was es nicht ſeyn ſoll, in den Begriff aufgenommen, als Gemeingut des Denkens ergriffen und feſtgehalten werden dürfte: ſo würde man, wenn man den Sinn ſolcher Ausdrücke allein betrachtet, eine Darſtellung der Vernunft in ihnen nicht verkennen können. Z. B. Unmittelbar nachdem Jacobi (Briefe über Spin. in dem oben Angef.) der Vernunft nur das Vermögen, ein Factum zu analyſiren, und nach der reinen Identität zu verknüpfen, zuerkannt hatte, erzählt er S. 423. ſeinen Grundgedanken: daß Er „finde, daß ſein Bewußtſeyn aus zwei urſprünglichen Vorſtellungen, der Vorſtellung des Bedingten und des Unbedingten zuſammengeſetzt ſey, welche unzertrenn-

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 172.

lich verknüpft ſind.“[1] Iſt denn aber dieß keine Theilung, welche das Bewußtſeyn aus zwei nach Jacobi abſolut entgegengeſetzten Vorſtellungen zuſammengeſetzt ſeyn läßt? Nach einer folg. Seite (425.) „bleiben wir, ſo lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen, und in der begreiflichen Natur; aber dieſer Zuſammenhang des Begreifens und der Natur hört auf,“ und abſolut jenſeits, alſo ohne Zuſammenhang, ſteht „ein Uebernatürliches, Unbegreifliches und Unbedingtes.“[2] Wie kann alſo Jacobi ſagen, daß er den Menſchen nicht theile, da er ſein Bewußtſeyn aus abſolut Entgegengeſetzten beſtehen läßt? Oder vielmehr er nimmt ihn ſchon getheilt, indem er ihn nach der Erſcheinung des Bewußtſeyns betrachtet. Sollen wir aber wirklich den Menſchen und ſein Bewußtſeyn und deſſen Zuſammenſetzung als etwas Ungetheiltes, wie Jacobi es geben will, nehmen: ſo müſſen wir dasjenige, was Jacobi Princip der Erkenntniß und Vernunft nennt, begreifen als die ungetheilte Identität des Bedingten und Unbedingten, und da nach Jacobi das Natürliche jenes, das Uebernatürliche dieſes iſt, als Identität des Natürlichen und Uebernatürlichen. Und in dieſer bedingten Unbedingtheit, oder unbedingten Bedingtheit, hätten wir dieſelbe Ungereimtheit der endlichen Unendlichkeit, die Jacobi in Spinoza findet; und wenigſtens die Vernichtung der Gegenſätze des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Endlichen und Unendlichen: alſo wenigſtens die Befreiung von der Reflerion, welche die Entgegenſetzung abſolut und die Entgegengeſetzten zu etwas an ſich macht.

So könnte man (überſ. Taſchenb. 1802, S. 30.) die Anmerkung: „Wo Sinn iſt, da iſt Anfang und Ende, da iſt Trennung und Verbindung, da iſt Eines und ein Anderes, und der Sinn iſt das Dritte,“[3] — ſehr wohl als eine ſpeculative Idee auffaſſen; und (Reinh. Beitr. 3tes Heft, S. 70.): „Das Merk-

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 152.
[2] Ebendaſelbſt, S. 154.
[3] Ebendaſelbſt, B. III. S. 225.

mal eines Sinnes überhaupt iſt das Zweiendige, und das In-der-Mitte-Stehen zwiſchen Subject und Object;"[1] noch mehr ebend. S. 95.: „Die Sinnlichkeit beſtimmt nicht, auch nicht der Verſtand, das Princip des Individuirens liegt außer ihnen. In dieſem Princip iſt gegeben das Geheimniß des Mannigfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Seyn, die Realität, die Subſtanz. Unſere Begriffe darüber ſind lauter Wechſelbegriffe: Einheit ſetzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum Voraus; Einheit iſt daher Anfang und Ende dieſes ewigen Cirkels, und heißt — Individualität, Organismus, Object-Subjectivität."[2] Die Mitte aber dieſes Cirkels, welche Mittelpunkt und Peripherie zugleich iſt und den Wechſel feſthält, nicht Eins verſchwinden läßt, ſo wie das Andere auftritt, würde die Idee der Vernunft, der abſoluten und doch zweiendigen Identität des Einen und Vielen ſeyn; eine ſolche Idee iſt aber ein ganz anderes Wiſſen und Erkennen, als das nur gegebene Thatſachen analyſirt und an der Aehnlichkeit fortgeht.

Dieſe Geſtalt, in welcher Jacobi die Reflexion nur auf eine geiſtreiche Weiſe über ſich erhebt, iſt der nothwendige Ausweg, welcher ſich für das Ausſprechen der Vernunft ergiebt, wenn die Endlichkeit und Subjectivität zu etwas Abſolutem gemacht iſt. Als geiſtreiche Darſtellung hütet die Vernunft ſich, in ſich das Unendliche des Begriffs aufzunehmen, und Gemeingut und Wiſſenſchaftlichkeit zu werden, ſondern bleibt, von der Subjectivität afficirt, ein Eigenthümliches und Beſonderes. An dem Ring, dem Symbol der Vernunft, den ſie darbietet, hängt ein Stück Haut von der Hand, die ihn reicht, das man entbehren will, wenn die Vernunft wiſſenſchaftliche Beziehung und mit Begriffen zu thun hat; — eine Geiſtreichigkeit, welche nach der Weiſe der Ungereimtheit einer endlichen Unendlichkeit, eines Etwas, das Anfang und Ende zugleich iſt, einer Zuſammenſetzung des Be-

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 143—144.
[2] Ebendaſelbſt, S. 176.

dingten und Unbedingten u. ſ. w., mehr einem Formalismus der Vernunft wieder ſich nähert, der ſehr wohlfeil zu haben iſt. So ſubjectiv die Form dieſes Philoſophirens iſt, ebenſo ſubjectiv und endlich muß auch der Gegenſtand dieſes Philoſophirens ſeyn; denn die Endlichkeit iſt etwas an ſich. Das Darſtellen und Philoſophiren geht zunächſt an und über den Menſchen: daß wir uns auf die Erde geſetzt finden, und wie da unſere Handlungen werden, ſo wird auch unſer Erkenntniß; wie unſere moraliſche Beſchaffenheit geräth, ſo geräth auch unſere Einſicht in alle Dinge, welche ſich darauf beziehen, u. ſ. w. Dieſem perennirenden Angedenken an den Menſchen, und dem Loben und Erzählen von ſeinem vernünftigen Inſtinct, und ſeinem Sinne — entgegen ſpricht Epiktet, den Menſchen vergeſſend, in der Stelle, die Jacobi (überſ. Taſch. S. 22.) anführt: „Da ich aber ein vernünftiges Weſen bin, ſo iſt mein Geſchäft," (nicht den Menſchen) „Gott zu loben; es iſt mein Beruf, ich will ihn erfüllen."

Von der Eigenheit, das Abſolute nicht in der Form für vernünftige Erkenntniß, — ſondern nur im Spiel mit Reflexions-Begriffen, oder in einzelnen Aufrufungen, welche (wie Kant mit der Idee im praktiſchen Glauben endigt) das Philoſophiren, indem ſie es anzufangen ſcheinen, unmittelbar auch ſchließen, — oder das Vernünftige nur als ſchöne Empfindung, Inſtinct, Individualität ertragen zu können, iſt das Herderſche Philoſophiren nur eine geringe Modification; nur daß die Herderſche Form ſogar den Vorzug hat, noch etwas Objectiveres zu ſeyn. Der „Schaum von Spinozismus" und das „Vernunft- und Sprachverwirrende Predigen," wie Jacobi[1] das Herderſche Philoſophiren nennt, entſpringt gerade daher, daß, wie Jacobi an die Stelle des vernünftigen Denkens den Ausdruck des Empfindens, der Subjectivität des Inſtincts u. ſ. w. ſetzt: ſo Herder an die Stelle des vernünftig Gedachten Etwas, worin das Vernünftige

[1] Werke: B. IV., Abth. 2., S. 79.

gleichfalls verhüllt wird, nämlich einen Reflexions-Begriff. „Der Begriff von Macht, wie der Begriff der Materie und des Denkens," ſagt Herder (Gott; zweite Ausg. S. 126.), „entwickelt" (d. h. eingewickelt) „fallen alle drei, dem Spinoziſtiſchen Syſtem ſelbſt zufolge, in einander, d. i. in den Begriff einer Urkraft; — die ewige Urkraft, die Kraft aller Kräfte iſt nur Eine"[1] u. ſ. w. S. 169.: „Der reelle Begriff, in welchem alle Kräfte nicht nur gegründet ſind, ſondern den ſie auch alleſammt nicht erſchöpfen, dieſes unendlich Vortreffliche iſt: Wirklichkeit, Realität, thätiges Daſeyn; es iſt der Hauptbegriff bei Spinoza;"[2] — und „die Natur (S. 245. ff.) iſt ein Reich lebendiger Kräfte und unzähliger Organiſationen, deren jede in ihrer Art nicht nur weiſe, gut und ſchön, ſondern ein Vollkommenes, das iſt, ein Abdruck der Weisheit, Güte und Schönheit ſelbſt iſt" u. ſ. w. „Das verwelkte Haar, der verworfene Nagel tritt wieder in eine andere Region des Zuſammenhangs der Welt, in welchem er abermals nicht anders als ſeiner jetzigen Naturſtellung nach wirkt oder leidet"[3] u. ſ. w.

Heißt das nicht, wie Jacobi[4] ſagt, „das größeſte Verdienſt des Forſchers erwerben, Daſeyn enthüllen und offenbaren?" Nur nicht, ſo wenig als Jacobi, für philoſophiſche Erkenntniß, ſondern im Gegentheil mit dem Beiden gleichen Bemühen, da wo für vernünftiges Erkennen wiſſenſchaftliche Form vorhanden iſt, ſie wegzuſchaffen. Herder hat ein vollkommenes Bewußtſeyn über die Weiſe, wie er den Mittelpunkt des Spinoziſtiſchen Syſtems darſtellt: „Ich wüßte nicht" (Gott; zweite Ausg. S. 77.) „unter welches Hauptwort die wirklichen und wirkſamen Thätigkeiten, der Gedanke der Geiſterwelt und die Bewegung der Körper-

[1] Herder's Werke: Zur Phil. und Geſch. Th. IX., S. 175. (Stuttgart und Tübingen, 1828.).
[2] Ebendaſelbſt, S. 200.
[3] Ebendaſelbſt, S. 244—245.
[4] Werke: Bd. IV., Abth. 1., S. 72.

welt, beide ſich ſo ungezwungen faſſen ließen, als unter den Begriff von Kraft, Macht, Organ. Mit dem Wort: organiſche Kräfte bezeichnet man das Innen und Außen, das Geiſtige und Körperhafte zugleich. Es iſt indeſſen auch nur Ausdruck; denn wir verſtehen nicht, was Kraft iſt, wollen auch das Wort Körper damit nicht erklärt haben.[1] Gerade dieß iſt das Geſchäft Jacobi's, an die Stelle philoſophiſcher Ideen, Ausdrücke und Wörter zu ſetzen, die nicht gewußt noch verſtanden werden ſollen. Sie könnten wohl auch einen philoſophiſchen Sinn haben, aber die Jacobi'ſche Polemik geht gerade gegen die Philoſophien, worin Ernſt damit gemacht und ihre philoſophiſche Bedeutung ausgeſprochen iſt. Am Beſten ſagt Köppen in der Schluß-Declamation zu Jacobi über den Kriticismus (Reinh. Beitr. 3. H.) um was es zu thun iſt: „Freies, unſterbliches Weſen, Menſch, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe; wie kann der Buchſtabe deiner philoſophirenden Vernunft dich ſtärker lehren, was du im Allerheiligſten deiner Seele lebendiger glaubſt, hoffeſt und weißt: Walten des Unendlichen über dir, Tugend aus Freiheit, und ewiges Leben!"[2] u. ſ. w. Solch froſtiges und ſchales Herzergießen, das aus der Vernunft als Inſtinct kommt, woran Jacobi immer verweiſt, meint wohl mehr zu ſeyn als ein Satz der philoſophirenden Vernunft, die es entbehren will.

Ein auf gleichem Grund, wie das gegen Spinoza, beruhendes Stück Polemik: „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen, und der Philoſophie überhaupt eine neue Abſicht zu geben" (Reinh. Beiträge 3tes Heft) gegen die Kantiſche Philoſophie haben wir hier kurz zu berühren. Jacobi's Inſtinct gegen das vernünftige Erkennen hat ſich gerade an den Punkt der Kantiſchen Philoſophie geheftet, wo ſie ſpeculativ iſt, und die an ſich

[1] Herder's Werke: Zur Phil. und Geſch. Th. IX. S. 146.
[2] Jacobi's Werke, B. III., S. 194—195.

nicht klare, ſondern durch die (vom reflectirenden Denken ſich angeeignete, dadurch für die philoſophiſche Vernunft unbrauchbar gewordene) Terminologie einer vergangenen Bildung gehinderte und ſich von der ſpeculativen Seite ins Product verlierende Darſtellung Kant's benutzt, um mit deſto leichterer Mühe ſie zu galimathiſiren, und durch und für die unſpeculative Reflexion zum Unſinn zu machen. Der Charakter der Reflexionsphiloſophie ſpricht in dieſer Polemik ſeine Principien in ſehr beſtimmten Zügen aus.

Eine eigentliche Kritik dieſes Aufſatzes müßte auch das leere Schreien, und das biſſige, gehäſſige, und durch Verdrehungen bis zum Hämiſchen fortgehende Weſen deſſelben darſtellen. Zu dem letztern rechnen wir Beiſpiele, wie in dem Vorbericht[1] eins vorkommt, wo an der Kantiſchen Darſtellung der Formen der Anſchauung ein Exempel von der Uneinigkeit des Syſtems mit ſich ſelbſt, und der Vermiſchung des Empirismus und Idealismus gegeben werden ſoll, und zu dieſem Behuf zuerſt actenmäßig documentirt, „daß Raum und Zeit bloße Formen ſeyen, daß ſie nie Gegenſtände werden können," und dazu Kr. d. r. Vern. S. 347.[2] citirt wird, wo es heißt: „Die bloße Form der Anſchauung ohne Subſtanz iſt an ſich kein Gegenſtand, — der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas ſind, als Formen anzuſchauen, aber ſelbſt keine Gegenſtände ſind, die angeſchaut werden;" wo kein Wort davon ſteht, daß ſie nicht Gegenſtände (in welchem Sinne werden wir gleich ſehen) werden können. „Sie laſſen ſich nicht anſchauen, noch wahrnehmen," fährt Jacobi fort, wozu Kritik der reinen Vern. S. 207.[3] citirt iſt, wo vom Sich-nicht-anſchauen-Laſſen gar nichts ſteht, und vom Wahrnehmen, daß „ſie an ſich gar nicht wahrgenommen werden, weil ſie reine formale Anſchauungen, nicht Erſcheinungen" (d. h.

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 77 flg.
[2] Sechſte Ausgabe, S. 252.
[3] Ebendaſelbſt, S. 151.

Identitäten der Anſchauung und der Empfindung), „nicht Gegenſtände der Wahrnehmung ſind.“ „Und dennoch,“ ſagt nun Jacobi, „ſind dieſe nämlichen nicht objectiven Formen der Anſchauung, nach andern Aeußerungen, auch Gegenſtände,“ wozu Kr. d. r. Vern. S. 160.[1] citirt wird, wo es heißt (in der Anm., im Text ſteht nichts vom Gegenſtand): „Raum als Gegenſtand“ (iſt bei Kant ſelbſt unterſtrichen) „betrachtet, wie man es in der Geometrie wirklich bedarf, enthält mehr als bloße Form der Anſchauung;“ — wo Kant „formale Anſchauung als Einheit der anſchaulichen Vorſtellung, und Form der Anſchauung, als welche in Beziehung auf den Verſtandesbegriff als eine bloße Mannigfaltigkeit erſcheint, aber in ſich ſelbſt eine Einheit hat,“ unterſcheidet: und, wie auch §. 24. ausdrücklich bemerkt, „daß der Verſtand als transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft ſelbſt die Einheit des Raums und der Zeit iſt, und dieſe ſelbſt erſt möglich macht,“[2] — einer der vortrefflichen Punkte deſſen, was Kant über die Sinnlichkeit und Apriorität ſagt. Welcher Widerſpruch liegt nun darin, daß die Form der Anſchauung, als dem Verſtandesbegriff entgegengeſetzte reine abſtrahirte Form, nicht Gegenſtand ſey, aber wie in der Geometrie zum Gegenſtande gemacht werden könne, wegen ſeiner innern, aprioriſchen, in ihm aber als bloßer Form der Anſchauung nicht hervortretenden Einheit. Endlich ſoll mit dem Vorgehenden ein Widerſpruch darin liegen, daß „Raum und Zeit nicht bloße Formen der Anſchauung, ſondern Anſchauungen ſelbſt, und als ſolche ſogar einzelne Vorſtellungen ſind.“ Einzelne, individuelle (dem Begriff entgegengeſetzte) Vorſtellungen ſind Kant[3] gleichbedeutend mit Anſchauung; und man kann dieſen Begriff Kants nicht anders als vortrefflich, und einen ſeiner reinſten und tiefſten nennen. Auch ganz unabhängig von der Wahrheit oder Falſchheit des Begriffs, wo iſt zwiſchen dem

[1] Sechſte Ausgabe, S. 117.
[2] S. 152—156. 2te Ausg. (S. 112—115. 6te Ausg.)
[3] Ebendaſelbſt, S. 136. (S. 100.)

Obigen und dem, was Jacobi als widerſprechend aufführt, ein anderer Widerſpruch zu finden, als den Jacobi durch falſches Citiren hineinbringt?

Auf der folg. Seite[1] ſagt Jacobi: „Fichte, dem es unbegreiflich ſchien, wie das Ich ſeine Realität und Subſtantialität von der Materie borge" u. ſ. w. Zu dieſer vortrefflichen ſo im Vorbeigehen (wie auch Fichte auf eine eben ſo vorbeigehende Weiſe abgethan iſt) gemachten Darſtellung des Kantiſchen Syſtems, daß vermöge deſſelben das Ich ſeine Realität und Subſtantialität von der Materie borge, iſt citirt Kr. d. r. Vern. S. 277. fg. Aber S. 276. heißt der Periode, der auf S. 277. herübergeht: „Allein hier" (von Kant gegen den Idealismus) „wird bewieſen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar ſey, daß nur vermittelſt ihrer, zwar nicht das Bewußtſein unſerer eigenen Exiſtenz, aber doch die Beſtimmung derſelben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich ſey. Freilich iſt die Vorſtellung: Ich bin, die das Bewußtſeyn ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Exiſtenz eines Subjects in ſich ſchließt, aber noch keine Erkenntniß deſſelben, mithin auch nicht empiriſche, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Exiſtirendem, noch Anſchauung, — hier innere, die ſelbſt nur mittelbar und nur durch äußere möglich iſt. Anm. 2. Hiermit ſtimmt auch aller Erfahrungsgebrauch unſeres Erkenntnißvermögens in Beſtimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbeſtimmung nur durch Wechſel in äußern Verhältniſſen in Beziehung auf das Beharrliche in Raum (z. B. Sonnenbewegung) wahrnehmen können, ſo haben wir ſogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Subſtanz, als Anſchauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie, und ſelbſt dieſe Beharrlichkeit wird nicht aus äuße-

[1] S. 79.

rer Erfahrung geſchöpft, ſondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbeſtimmung, mithin auch als Beſtimmung des innern Sinnes in Anſehung unſeres eigenen Daſeyns durch die Exiſtenz äußerer Dinge vorausgeſetzt. Das Bewußtſeyn meiner ſelbſt in der Vorſtellung Ich iſt gar keine Anſchauung, ſondern eine bloß intellectuelle Vorſtellung der Selbſtthätigkeit eines denkenden Subjects. Daher hat dieſes Ich auch nicht das mindeſte Prädicat der Anſchauung, welches, als beharrlich, der Zeitbeſtimmung im innern Sinne zum Correlat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empiriſcher Anſchauung, iſt."[1] Wir haben dieſe Stelle ganz abgeſchrieben, damit durch die unmittelbare Anſicht erhelle, wie hämiſch die ſo blank und bloß gemachte Darſtellung, daß Ich ſeine Realität und Subſtantialität von der Materie borge, ſey. Zur Erfahrung erfordert Kant etwas, an dem ſich der Wechſel der Zeit als an etwas Beharrlichem beſtimme: und dieß Beharrliche ſey die Materie und zwar als ein Aprioriſches, und Subſtantialität ſey dieſe in Beziehung auf Erfahrung beſtimmte Beharrlichkeit in der Zeit; — von welchen auf die Erfahrung ſich beziehenden Prädicamenten Kant das Ich bin und ſogar die Exiſtenz des Subjects ausdrücklich ausſchließt. So daß dasjenige, was Kant ſagt, toto coelo verſchieden von dem iſt, was ſo ohne alle Erklärung über Realität, Subſtantialität und Materie, ſo wie für Ich eine ganz andere Bedeutung giebt, als wenn ſo im Allgemeinen geſagt iſt: Ich borge ſeine Subſtantialität von der Materie. Heißt nicht, Kant ſo zu citiren und behandeln, mit ihm ſchlechter als mit einem todten Hunde umgehen?

Die allgemeine gehäſſige Behandlung aber, daß, wenn Kant in der Erfahrung ſowohl das Moment der Empfindung, als der Anſchauung und der Kategorie als nur Erſcheinung producirend, und keine Erkenntniß des Anſich und des Ewigen gebend mit

[1] Sechſte Aufl. S. 202—203.

Recht vorſtellt, Jacobi dieß „als ein Vertilgen aller Anſprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund, und als Uebriglaſſen eines ſolchen blinden, ganz und gar erkenntnißleeren Glaubens, wie man den Menſchen bisher noch keinen zugemuthet hat," begreift, — iſt aus ſeinem ſchon aufgezeigten Princip begreiflich, daß das Endliche und die Erſcheinung für ihn abſolut iſt. So hat die Jacobi'ſche Philoſophie auch die Ausdrücke Wahrheit und Glauben zur Bedeutung der gemeinſten und empiriſchen Wirklichkeit herabgewürdigt; von welchen Worten das eine, die Wahrheit, allein von der Gewißheit des Ewigen und nicht empiriſch Wirklichen im philoſophiſchen Verkehr gebraucht zu werden verdient: und das andere, der Glaube, ſonſt auch wirklich allgemein nur davon gebraucht worden iſt. Ueber die Vernichtung ſolcher empiriſchen Wahrheit und des Glaubens an das ſinnliche Erkennen ſchmäht Jacobi, als über ein Vergreifen an dem Heiligen, als über einen Kirchenraub.

Zum falſchen Citiren und Schmähen kommt ein drittes Ingrediens der polemiſirenden Darſtellung, nämlich das Galimathiſiren. Die Kunſt deſſelben iſt ſehr einfach; ſie iſt nämlich das Auffaſſen des Vernünftigen mit Reflexion, und die Verwandlung deſſelben in Verſtändiges, wodurch es an und für ſich ſelbſt eine Ungereimtheit wird: wie wir geſehen haben, daß in Spinoza's Ewigkeit und Unendlichkeit die Zeit hinein galimathiſirt worden iſt. Um von ſolchen Verkehrungen nicht zu ſprechen, — wie (wenn Kant „die Syntheſis eine Handlung" nennt, und dann wieder von ihr in Beziehung auf Einbildungskraft ſagt, daß „ſie eine Wirkung derſelben ſey") daß Jacobi hieraus ſich die Frage nimmt: „dieß Vermögen iſt eine Wirkung?"[1] was der Fortſetzer auch treufleißig S. 85. wiederholt, und Kant Recht giebt, „daß er ſie die bloße Wirkung der blinden Einbildungskraft nenne,"[2] — noch Beiſpiele am Einzelnen anzuführen (denn der

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 128 — 129.

[2] Ebendaſelbſt, S. 162.

ganze Aufſatz geht in Einem galimathiſirenden und ſich in der Bereitung von Unſinnigkeit gefallenden Tone fort): ſo ſtellen wir die Hauptſache auf, das Verhältniß der ſogenannten Vermögen, wie es Jacobi begreift. Es iſt bei der Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie gezeigt worden, wie Kant innerhalb dieſer Sphäre auf eine vortreffliche Weiſe das Aprioriſche der Sinnlichkeit in die urſprüngliche Identität der Einheit und Mannigfaltigkeit, und zwar in der Potenz des Verſenktſeyns der Einheit in die Mannigfaltigkeit als transſcendentale Einbildungskraft ſetzt; den Verſtand aber darein ſetzt, daß die aprioriſche ſynthetiſche Einheit der Sinnlichkeit in die Allgemeinheit erhoben, und alſo dieſe Identität in relativen Gegenſatz mit der Sinnlichkeit tritt: die Vernunft wieder als die höhere Potenz des vorigen relativen Gegenſatzes, aber ſo daß dieſe Allgemeinheit und Unendlichkeit nur die formelle reine Unendlichkeit und als ſolche fixirt iſt. Dieſe ächtvernünftige Conſtruction, durch welche nur der ſchlechte Name Vermögen bleibt, in Wahrheit aber Eine Identität aller geſetzt iſt, verwandelt nun Jacobi in ein Beruhen der Vermögen aufeinander. „Die Vernunft beruht bei euch auf dem Verſtande; der Verſtand auf der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit dann wieder auf der Einbildungskraft als einem Vermögen der Anſchauungen a priori; dieſe Einbildungskraft endlich — worauf? Offenbar auf Nichts! Sie iſt die wahrhafte Schildkröte, der abſolute Grund, das Weſende in allen Weſen. Aus ſich rein producirt ſie ſich ſelbſt: und, als die Möglichkeit ſelbſt von allem Möglichen, nicht nur was möglich, ſondern auch was — vielleicht! — unmöglich iſt.“[1] In ſolche ſchöne Verbindung bringt Jacobi die Vermögen; und daß Etwas, freilich nicht die Einbildungskraft als abgetrennt von der Totalität, auf ſich ſelbſt ruhe, iſt für Jacobi nicht nur ſo unphiloſophiſch, wie das Bild der dummen Indier, welche die Welt von einem Weſen, das auf ſich ſelbſt ruhe, tragen laſſen: ſondern

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 115—116.

auch frevelhaft. Und weil jeder aus ſeiner Jugend und der Pſychologie weiß, daß die Einbildungskraft iſt ein Vermögen zu erdichten: ſo will nach Jacobi die Philoſophie durch eine ſolche Einbildungskraft den Menſchen bereden, daß der ganze Menſch wirklich ſey ein Gewebe ohne Anfang und Ende, aus lauter Trug und Täuſchung, aus Wahngeſichten, aus Traum; daß der Menſch ſich eine Religion und Sprache erfunden und erdichtet habe u. ſ. w., wie darüber endlos im Taſchenbuch gezankt und apoſtrophirt wird. Kurz Jacobi verſteht eine ſolche Einbildungskraft, ſo wie eine ſich ſelbſt erzeugende Vernunft als etwas Willkürliches und Subjectives, und die ſinnliche Erfahrung als ewige Wahrheit.

Wegen jener galimathiſirenden Darſtellung der Kantiſchen Conſtruction des erkennenden Geiſtes, bezeugt Jacobi ſich, S. 52., „daß ihr ſehet, wie er eure Sache übrigens gut genug gefaßt habe:" und will ſo großmüthig ſeyn, „euch nicht vorzuwerfen, daß ihr wiſſentlich betrügt."[1] Der Herausgeber Reinhold beanmerkt jene wahrhaftige Darſtellung damit, daß „die hier beſchriebenen Functionen die Kantiſche Philoſophie, ſo ferne ſie auch nur den Schein der Conſequenz behalten will, als die von ihr ſtillſchweigend vorausgeſetzten Principien ihrer Theorie des Erkenntnißvermögens anerkennen müſſe; die Fichte'ſche hingegen ſtellt die beſagten Functionen ausdrücklich, und zwar mit einem Anſchauen, Denken und Wollen aller derſelben auf."

Die Hauptfrage, die Jacobi thut, iſt: Wie kommt die Kantiſche Philoſophie „a priori zu einem Urtheil, wie bringt ſie" das Abſolute zur Geburt „der Endlichkeit, die reine Zeit zu Zeiten, den reinen Raum zu Räumen?" Das ewige Dilemma der Reflexion iſt dieſes: Erkennt die Philoſophie einen Uebergang aus dem Ewigen ins Zeitliche, ſo iſt leicht zu zeigen, daß ſie das Zeitliche ins Ewige ſelbſt ſetzt, und alſo das Ewige zeitlich macht;

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 121.

erkennt ſie dieſen Uebergang nicht, ſetzt ſie das abſolute Zugleich der Totalität für intuitive Erkenntniß, ſo daß das Differente nicht in der Form von Theilen und zeitlichem Weſen vorhanden iſt, ſo iſt ſie mangelhaft: denn ſie ſoll das Zeitliche, Beſtimmte und Einzelne auch haben und erklären. Das Letztere iſt der gemeine Reflexionsgedanke, an dem Jacobi eine Schraube zu beſitzen meint, der auch die Kantiſche Philoſophie nicht widerſtehen könne. Er begreift glücklicherweiſe (wie das nicht fehlen kann) die Totalität der intellectuellen Anſchauung oder aprioriſchen Syntheſis, welche die Differenz ſchlechthin in ſich ſchließt, als eine abſtracte Einheit, und hat alſo die Theile nicht im Ganzen, ſondern neben der abſtracten Einheit, zu welcher er das Ganze macht: und findet nothwendig, daß wenn eine Syntheſis a priori erklärt (!) werden ſollte, ſo hätte man zugleich eine reine Antitheſis erklären müſſen; es finde ſich aber nicht die leiſeſte Ahnung dieſes Bedürfniſſes, das Mannigfaltige für die Syntheſis werde von Kant empiriſch vorausgeſetzt, und ſollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empiriſchen abſtrahirte, — als ob die urſprüngliche Syntheſis nicht eine Identität des Differenten wäre. Aber freilich iſt das Differente nicht als ein rein Endliches, Antithetiſches, wie es Jacobi ſehen will, darin. Urſprüngliches Syntheſiren würde nach Jacobi ein urſprüngliches Beſtimmen, ein urſprüngliches Beſtimmen aber ein Erſchaffen aus Nichts ſeyn. Es iſt ſchon oben erinnert worden, daß für die Reflexion das Nichts da anfängt, wo keine abſolute, iſolirte, von der abſoluten Subſtanz abſtrahirte Endlichkeit: und daß die dem Nichts der Reflexion entgegengeſetzte Realität der Reflexion, das Etwas der Reflexion, ſchlechthin nur dieſe abſolute Entgegenſetzung und abſolute Endlichkeit iſt. Daß „die Syntheſis eine reine Einheit,“ und alſo keine Differenz in ihr iſt, iſt der einzige und einfache Gedanke, in ein endloſes in Unſinnigkeiten ſich hinein arbeitendes Gepolter und ganz ungebährdig thuendes Gepoche und Gezänke ausgedehnt. Die Idee der Syntheſis, ſo wie der ganzen Kantiſchen Philoſo-

phie, ſchöpft Jacobi aus einzelnen Stellen, und wenn da Kant einmal unter Anderem „die Syntheſis die Handlung“ nennt, „verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen,“ was iſt da klarer, als daß er die Antitheſis zu ſeiner Identität ſchon vorausſetzt? Jacobi vermiſcht gehörig alles Organiſche der Kantiſchen Conſtruction, und macht ſich Zeit, Raum, transſcendentale Einbildungskraft beliebig klar und rein, alle zu reinen gediegenen Einheiten, die nichts mit einander zu ſchaffen haben. Er macht ſich ſelbſt „zur abſoluten Gediegenheit des unendlichen Raums,“ und fragt nun: „Wie könnt ihr in meine Gediegenheit einbrechen und nur Einen diſtincten Punkt in mir entſtehen laſſen?“ . . . „Wie können Zeit, Raum, Einheit des Bewußtſeyns in einander einbrechen?“ — ohne zu bedenken, daß die Reinheit der Zeit, des Raums und der transſcendentalen Einbildungskraft ebenſo Erdichtungen ſind, als dieß, daß Er dieſe gezänke- und wolkenloſe Anſchauung der unendlichen Gediegenheit des Raums iſt. Mit der Zeit iſt Jacobi etwas beſſer zufrieden, nämlich er findet ſie „als eine Brücke zwiſchen Realem und Idealem, Intellectualem und Materialem,“ und kann ſie für einen Sinn nehmen: „ſie iſt zweiendig, und irgendwo in einer Mitte,“ und alſo ein Sinn, — „der ja überhaupt dieſes Zweiendige und In-der-Mitte-Stehen zwiſchen Object und Subject iſt.“ Aber wenn ſchon „die Einbildungskraft eine Anfang, Mitte und Ende in ſich habende Zeit erzeugt,“ ſo weiß „ſie nicht zu bedeuten, wie groß oder klein dieſe erzeugten Eier ſind. Dieß muß ſie am Raum“ beſtimmen, in den Jacobi übergeht, und ſich als ſeine unendliche reine, ungetrübte Identität und Continuität ſetzt: und in dieſer Einheit feſtſitzend behauptet, daß „in alle Ewigkeit eine reine und leere Einbildungskraft, wenn ſie allein mit dem Raume wäre, keinen Punkt erzeugen könnte.“ Soll „eine Verendlichung in dem reinen Raum“ begriffen werden, ſo erzählt Jacobi ſehr gut, ſo muß dieß Verendlichung (beſſer Realität) Setzende „Etwas ſeyn, das über Beides, über die reine

Anſchauung, wie über den reinen Begriff, über den reinen Begriff, wie über die reine Anſchauung auf gleiche Weiſe erhaben ſey; das weder unter eine" (ſinnliche) „Anſchauung, noch unter einen Begriff falle." Dieß läuft für Jacobi in die theils wahre, theils ſchiefe Beſtimmung aus: „Es ſchaue ſelbſt nicht an und begreife ſelbſt keine Begriffe; es ſey ein gleiches allerreinſtes Thun von Beiden; und heiße als ſolches ſynthetiſche Einheit der transſcendentalen Apperception."[1]

Mit dieſem Worte, alſo an dem Punkte, wo zu allererſt vielleicht von der Sache ſelbſt die Rede hätte werden können, endigt ſich die eigentliche Ausarbeitung Jacobi's. An dem Punkte, wo das bisherige gedankenleere Gepolter und Gezänke ein Intereſſe erhalten zu können ſchien, — weil bisher von nichts als leeren Einheiten und nur von galimathiſirtem Verſtande, Einbildungskraft und Vernunft die Rede war, — bricht Jacobi ab; was er durch das Bulletin ſeiner Geſundheit in dem Vorbericht begreiflich macht, und zugleich eine etwaige Hoffnung, daß er ſelbſt noch mit Beſſerem nachgekommen ſeyn würde, dadurch ganz aufhebt, daß er (Vorber. S. 5.) „keine von den eigentlich gefährlichen Stellen mehr vor ſich ſieht, nur eine kleine etwas unwegſame, doch ſchon mehr als halbgebahnte Strecke."[2] Verſtändlicher, wenn es durchs Vorhergehende nicht ſchon verſtändlich genug wäre, wird dieß beſonders durch S. 61., wo geſagt iſt, daß „ihr unter euren reinen qualitativen Einheiten und Continuitäten umſonſt einen Unterſchied einzuführen ſucht, indem ihr einer den Namen einer ſynthetiſchen beilegt" (die Sache liegt alſo bloß im Namen). „Ich ſage, die eine vermag ſo wenig als die andere zu dividiren und zu ſummiren, die Syntheſis geſchieht ſchlechterdings nicht durch ſie. Denn da müßte ſie auch den Grund von der Antitheſis in ſich haben: hoc opus, hic labor; aber der leere Raum und die leere Zeit, und das Bewußtſeyn haben den Ur-

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 112—158, passim.

[2] Ebendaſelbſt, S. 65.

ſprung der Antitheſis unmöglich in ſich."[1] Kurz, der Verlauf der Sache iſt: Die abſolute ſynthetiſche Einheit, die Totalität ſchließt alle Theile und Differenz in ſich; — aber Ich Jacobi ſage, das iſt nur ein Name, ſie iſt eine abſtracte Einheit, eine leere Einheit. Wie kann ſie alſo der Grund ſelbſt der Theilbarkeit und Antitheſis ſeyn?

Ganz verſtändlich wird der Begriff der Identität und der transſcendentalen Einheit durch die herzliche Freundſchaft des Fortſetzers. Bei dieſem ſieht die Stelle der transſcendentalen Einheit ebenſo wenig gefährlich, und mehr als halbgebahnt aus. Dieſer meint, der 81 Seiten (den Vorber. abgerechnet) hindurch einförmige Gedanke, daß die reine Einheit, wie Jacobi Raum u. ſ. w., begreift, kein Mannigfaltiges ſey, bedürfe vielleicht noch einiger Erläuterungen." In dem aus dem Poltern und Zanken ins Matte verſinkenden Strome iſt über die aprioriſche Syntheſis, bei der Jacobi abbrach, Folgendes zu finden: „Geſetzt, es gäbe ein reines Mannigfaltiges, wodurch würde alsdann die Verbindung möglich? Offenbar dadurch, daß ſie in einem Dritten Statt fände!" Köppen macht dieſen klaren Gedanken auf folgende Weiſe klar: „Geſetzt, wir haben ein Verſchiedenes im Raume, ſo beſteht ſeine Verbindung eben darin, daß es ſich im Raume befindet." Noch klarer: „Geſetzt, wir haben ein Verſchiedenes im Bewußtſeyn: ſo beſteht die Verbindung darin, daß es im Bewußtſeyn vorhanden iſt." Mehr Klarheit: „Was verbindet nun die beiden räumlichen Gegenſtände? Der Raum. Was verbindet die Mannigfaltigkeit des Bewußtſeyns? Das Bewußtſeyn. Die ganze Syntheſis entdeckt uns nichts weiter als eine Identität." Dieſes Bisherige wird durch folgende Erläuterung begreiflicher gemacht: „Inſofern zwei Gegenſtände ſich im Raume befinden, ſind ſie ſich, als räumlich, vollkommen gleich; inſofern ſie ſich im Bewußtſeyn

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 132—134.

befinden, ſind ſie, als im Bewußtſeyn vorhanden, vollkommen dieſelben. Wozu bedarf es hier noch einer beſondern Handlung des Verbindens? Iſt denn durch den Raum und das Bewußtſeyn, als paſſive Receptivitäten, nicht ſchon die ganze Syntheſis vollſtändig? Der Verſtand thut alſo nichts als Gleichſetzen, und damit dieß möglich ſey, wird Gleichfinden und Ungleichfinden vorausgeſetzt. Jedes Urtheil iſt ein Ausdruck einer ſolchen gefundenen Identität. Was ſonſt noch außer dem nicht zu Unterſcheidenden in einem Urtheile angetroffen werden mag, gehört zum Materialen deſſelben, und nimmt daher im Verſtande nicht ſeinen Urſprung. Und dieſes Geſchäft des Verſtandes, dieſes Aufmerken, Begreifen einer vorhandenen Identität, zu deren Behuf die Einbildungskraft alles Beſondere zerſtören, alles Verſchiedene aufheben muß, hieße Syntheſis? (?) Es wird ja vielmehr alle Syntheſis dadurch aufgehoben!"[1]

Dieß Köppen über die transſcendentale Einheit der transſcendentalen Apperception oder der productiven Einbildungskraft. Es iſt ſehr verſtändlich Jacobi's Begriff vom Wiſſen ausgeſprochen, daß wir Menſchen die Dinge durch den Sinn, und die übernatürliche Offenbarung des Sehens, Wahrnehmens und Empfindens, als Thatſachen empfangen, daß das ſo aus der Erfahrung Genommene (welche der beſſer organiſirte und beſſer geſinnte Menſch beſſer macht, als die ſchlechtere Organiſation und der ſchlechtere Sinn) ſchon und allbereits ſyntheſirt iſt, von uns nicht erſt ſyntheſirt zu werden braucht, noch auch ſyntheſirt werden kann; denn unſere Thätigkeit auf dieſes ſynthetiſch Gegebene iſt das Gegentheil eines Syntheſirens, es iſt ein Analyſiren deſſelben. Und dieſe analytiſche Einheit, die wir in Object finden, iſt ſo wenig ein Syntheſiren, ein Verknüpfen des Mannigfaltigen, daß vielmehr das Mannigfaltige, das Materiale durch die analytiſche

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 161 — 162.

Einheit in die Abſchnitzel fällt. Raum, Bewußtſeyn u. ſ. w., die objective Welt, die Natur können wir nur nach analytiſchen Einheiten begreifen, und ſie nur zergliedern. . . . „Es iſt" (Br. über Spin. S. 424) „damit unſerer Nachforſchung ein unabſehliches" (d. h. End- und Totalitätloſes) „Feld eröffnet, welches wir ſchon um unſerer phyſiſchen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt ſind. . . . Diejenigen Dinge, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn die Mittel ſelbſt in unſern Händen ſind, auch hervorbringen. Was wir auf dieſe Weiſe wenigſtens in der Vorſtellung conſtruiren können, das begreifen wir; und was wir nicht conſtruiren können, das begreifen wir auch nicht."[1] . . . „Das Erkennen des Verſtandes iſt ein unaufhörliches Gleichſetzen, welches wir Verknüpfen nennen, und das nur ein fortgeſetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannigfaltigen iſt, — wenn es möglich wäre, bis zu ſeiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung" (Taſchenbuch S. 32).[2]

Wir ſagen dagegen, daß transſcendentale Einbildungskraft und Vernunfterkenntniß etwas ganz Anderes iſt, als Jacobi begreift, daß ſie weder die Natur analyſirt, noch Gegebenes in analytiſche Einheit und Mannigfaltigkeit auseinander reißt: ſondern ſelbſt organiſch und lebendig, und Totalität, die Idee der Totalität erſchafft, und conſtruirt, als abſolute urſprüngliche Identität des Allgemeinen und Beſondern; welche Identität Kant ſynthetiſche genannt hat, nicht als ob ein Mannigfaltiges vor ihr läge, ſondern weil ſie ſelbſt in ſich differenzirt, zweiendig iſt: ſo daß die Einheit und Mannigfaltigkeit in ihr nicht zu einander hinzutreten, ſondern in ihr ſich abſcheiden und „mit Gewalt," wie Plato ſagt, „von der Mitte zuſammengehalten werden." Für den Sinn giebt Jacobi wohl eine Zweiendigkeit zu, weil bei dieſem eigentlich gar nicht die Rede davon ſeyn zu können ſcheint,

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 153.
[2] Ebendaſelbſt, B. III., S. 227.

daß er nicht mit einem gegebenen Objecte zu thun habe, und ſeiner eigenen Zweiendigkeit ungeachtet nicht bloße Paſſivität und Receptivität ſey; — als ob in ſeiner Zweiendigkeit und Mitte nicht ſelbſt ſchon die Enden wären.

Das Gepoltere und Gezänke des Aufſatzes der Beiträge hat Jacobi in dem überflüſſigen Taſchenbuch 1802 auch für das unphiloſophiſche Publicum und den Gaumen des philoſophiſchen Dilettantismus zubereitet, und zu dieſem Behuf der Bitterkeit noch empfindſame Jean-Pauliſche Beiſätze zugemiſcht, unvortheilhafterweiſe aber an ſinnvolle humoriſtiſche Einfälle Lichtenbergs ſeine empfindſamen biſſigen Edicte angeknüpft; denn Lichtenbergs tiefe und gutmüthige launigte Laune erhöht durch den Contraſt unmittelbar den Eindruck einer untiefen bittern launiſchen Laune. Wie weit dieſe zu keinem Unterricht dienenden verſchreienden Verunglimpfungen des Kriticismus für die Wirkung, der ſo Etwas allein fähig ſeyn kann, — das unphiloſphiſche Volk mit greulichem Entſetzen und Abſcheu vor einem ſolchen Geſpenſt, wie die Kantiſche Philoſophie iſt, durch eine tüchtige Kapucinade zu erfüllen, — gut ausgeführt ſeyen, und wie weit ſolche Gnomen und Sentimentalitäten, wie: „Der Trieb eines jeden lebendigen Weſens iſt das Licht dieſes Weſens, ſein Recht und ſeine Kraft. Nur in dieſem Lichte kann er wandeln, wirken nur in dieſer Kraft. Kein endliches Weſen hat ſein Leben in ihm ſelbſt; und ſo auch nicht von ihm ſelbſt — ſeines Lichtes Flamme, ſeines Herzens Gewalt. . . . Mannigfaltig iſt die Gabe des Lebens; mannigfaltig das Erwachen in daſſelbe; mannigfaltig ſeine Führung, ſein Gebrauch. Gleich dem Thiere erwachet auch der Menſch, zuerſt als ein ſinnliches Geſchöpf, an der bloß ſinnlichen Natur. . . Siehe da hebet den Lächelnden, den Lallenden“ [1] u. ſ. w. — inwiefern alles dieß ungemeine Geiſtreichigkeiten und Erbaulichkeiten ſeyen, gehört in ein anderes Fach der Kritik.

[1] Jacobis Werke, Bd. III., S. 203—204.

Wie der philoſophiſche Aufſatz in den Reinhold. Beiträgen, ſo enthält auch der populaire Aufſatz Stellen, welche dem unbefangenen äußern Anſehen nach eine philoſophiſche Bedeutung haben könnten, z. B. S. 40. Anm. (das Unterſtrichene findet ſich im Taſchenbuche ſo unterſtrichen): „Empfindung, Gedächtniß und Einbildung ſetzen ein Erſtes und Urſprüngliches des Bewußtſeyns und der Thätigkeit, ein Princip des Lebens und der Erkenntniß, ein in ſich Seyendes zum Voraus, das, als ſolches, weder Eigenſchaft noch Wirkung, auf keine Art und Weiſe ein in der Zeit Entſtandenes ſeyn kann: ſondern Selbſt-Weſen, Selbſt-Urſache" (nach den Br. üb. Spin. S. 416[1] hat aber die causa sui ihren Urſprung im Vergeſſen des weſentlichen Unterſchiedes zwiſchen dem Satze des Grundes und der Cauſalität), „ein Außerzeitliches ſeyn muß, und, in dieſer Eigenſchaft, auch im Beſitz eines außerzeitlichen bloß inwendigen Bewußtſeyns iſt. Dieſes außerzeitliche, bloß inwendige, von dem auswendigen und zeitlichen auf das Klarſte ſich unterſcheidende Bewußtſeyn, iſt das Bewußtſeyn der Perſon, welche zwar in die Zeit tritt, aber keinesweges in der Zeit entſteht, als ein bloß zeitliches Weſen. Dem zeitlichen Weſen gehört der Verſtand; dem außerzeitlichen die Vernunft."

Man könnte denken, daß Jacobi jetzt für die Vernunft den Satz des Grundes und des principii compositionis der ältern Metaphyſik für befriedigender halte, weil er das, was er an ihm vermißte, die Succeſſion, hier ſelbſt aus der Vernunft als dem Außerzeitlichen ausſchließt: ſo auch, daß die blinde Einbildungskraft Kants ihrem Princip nach zugleich in dieſer Vernunft, welche ein inwohnendes und außerzeitliches Bewußtſeyn iſt, enthalten ſey, welches ſich von dem zeitlichen und auswendigen Bewußtſeyn klar unterſcheidet; denn das, was man Sehen nennt,

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 2., S. 146.

iſt allein im auswendigen und zeitlichen Bewußtſeyn. Oder wenn Jacobi fortfährt: „Der Verſtand *iſolirt*, iſt materialiſtiſch und unvernünftig; er läugnet den Geiſt und Gott. Die Vernunft *iſolirt*, iſt idealiſtiſch und unverſtändig; ſie läugnet die Natur, und macht ſich ſelbſt zum Gott. Der ganze, unzerſtückte, wirkliche und wahrhafte Menſch iſt *zugleich*" (das heißt wohl nicht nebeneinander, ſonſt wären es zwei Stücke und Theile) „Vernunft und Verſtand, glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuverſicht *an Gott*, an die *Natur*, und *an den eigenen Geiſt*;" ſo müßten wir einerſeits den ungetheilten Glauben begreifen als eine Identität der Vernunft und des Verſtandes, d. h. als ein Zugleich des Läugnens Gottes und des ſich ſelbſt zum Gott-Machens, der Identität des Zeitlichen und Außerzeitlichen, d. h. einer ewigen Zeit u. ſ. w., — ohne daß man die Jacobi'ſche Philoſophie im Geringſten galimathiſirte, wie ſie bei Spinoza und Kant that, indem ſie das, was das Charakteriſtiſche des Iſolirten, inſofern es iſolirt gehalten wird, iſt, in das Ungetheilte hineinträgt,[1] — ſo wie auf der andern Seite dieſen *ungetheilten* Glauben, als ein „ungetheiltes, ein reines, reines, reines, wellenloſes Eins, Anfang-Mittel- und Endloſe Ein-Fach-Heit, ohne Derheit, Dieheit, Dasheit u. ſ. w." (S. Auſſ. in Reinh. Beitr. 3tes H. passim.)

[1] Jacobi ſchließt dieſe Anmerkung ſo: „Dieſer dreieinige, allgemein unphiloſophiſche Glaube muß auch im ſtrengſten Sinn *philoſophiſcher*, in der Reflexion beſtätigter Glaube" (durch die Beſtätigung in der Reflexion, wenn hierin anders ein Sinn liegt, fällt aber die Form des Glaubens weg) „werden können. Und ich bin kühn genug, zu ſagen, daß ich weiß, er kann es werden: daß ich den Rückweg ſehe, auf dem ein verirrtes *Nachdenken*" (Reinhold hat ſich mit dieſem Prädicat bezeichnet, und Jacobi hält alſo Reinhold's jetzige Periode für eine Verirrung, und glaubt an eine nochmalige Verwandlung, ein Auskriechen deſſelben als Sylphide einer unſterblichen Philoſophie, deren Princip das Gottläugnen und das ſich ſelbſt zum Gott Machen, den Verſtand und die Vernunft, verbindet, und den Menſchen ganz läßt, wie er iſt) „hier wieder ankommen, und dann erſt eine wahre Philoſophie, eine den *ganzen* Menſchen erleuchtende Wiſſenſchaft und Weisheit hervorbringen wird." Dieſe den philoſophiſchen Dilettanten gegebene Notiz kann das philoſophiſche Publicum, bis zur Erſcheinung jener Verwandlung, ignoriren.

Wer Luſt und Gefallen daran hätte, ſich an einer Schnur von Unſinnigkeiten und Galimathias fortſchwatzen zu laſſen, fände in dieſen Jacobi'ſchen Aufſätzen die beſte Gelegenheit, an der Ungetheiltheit des Außerzeitlichen und des Zeitlichen, der Selbſtweſenheit und des Empiriſchen u. ſ. w. Dieſe Zuſammenſetzungen ſind nämlich nicht ſo zu verſtehen, daß das Zeitliche in dem Außerzeitlichen, das empiriſche Bewußtſeyn in Vernunftanſchauung zu Grunde ginge, alle Endlichkeit ſich im Unendlichen verſenkte, und nur Eine Totalität als das Anſich, das weder iſolirter Verſtand noch iſolirte Vernunft iſt, erkannt würde: denn da würde das Fürchterliche erfolgen, daß das endliche Seyn der Dinge ſich vernichtete, und die endlichen Dinge zu Erſcheinungen und Geſpenſtern würden — wenn die Vernunft das Endliche als nicht abſolut, als nicht ewig erkennt, ſo „kann der Menſch nur" (Taſchenb. S. 36.)[1] „Daſeyn haben durch Phantaſie, nur Vernichtung durch Vernunft, und doch iſt dem Menſchen Vernunftberaubung das Aergſte, und dann iſt das eröffnete Menſchenloos ein Loos der grauenvollſten Verzweiflung"; — nein, nach dieſem grellſten aller Synkretismen ſoll die Vernunft als die Erkenntniß des Außerzeitlichen und des Selbſtweſens auch dem Verſtand als dem Zeitlichen und Unweſentlichen ſein Recht laſſen, und wenn ſie der Gottheit einen Tempel erbaut, ſo human ſeyn, auch dem Teufel ſeine Kapelle daneben zu laſſen.

Aus dem ganzen Bisherigen, ſowohl dem Poſitiven als Polemiſchen des Wiſſens der Jacobi'ſchen Philoſophie iſt der Charakter dieſes Wiſſens hervorgegangen, daß die Vernunft Thatſachen analyſiren, das Allgemeine vom Beſondern trennen, und an leerer Identität fortgehen kann. Und wo eine Philoſophie eine abſolute Identität des Allgemeinen und Beſondern aufſtellt, da wird dieſe Identität ſchlechthin wieder zu einer vom Beſondern herausgetrennten Allgemeinheit gemacht, und die Nothwen-

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 230—231.

digkeit ihr erwieſen, daß zu ihrem Allgemeinen Beſonderes erſt hinzukommen müſſe, oder daß ſie zu dem gegebenen Beſondern nur hinzutrete. Wo Jacobi ſelbſt eine Zweiendigkeit, eine Subject-Objectivität anerkennt, muß ſie in Form eines Sinnes, eines Dinges, eines Erfahrenen ſeyn, das ſeinen Charakter eines Gegebenen, einer unverrückten Entgegenſetzung gegen das denkende Subject nicht verlieren, noch als freie Vernunftidee und Gemeingut der Wiſſenſchaftlichkeit, ſondern nur als etwas ſubjectiv Geiſtreiches ausgeſprochen werden darf. Und Denken und Seyn, das Allgemeine, welches formale Identität, und das Beſondere, welches ein Gegebenes bleibt, die geiſtreiche Subjectivität und die Objectivität des Wiſſens, kommen im Erkennen nicht zuſammen; die gegebene Thatſache und die ſie denkende Subjectivität, Eins iſt wie das Andere ein Abſolutes.

Wir haben nunmehr den Punkt zu betrachten, wie die abſolute Identität, die nicht im Erkennen iſt, — und doch muß ſie ſchlechthin zugleich für die ſich abſolut ſetzende Subjectivität ſeyn, — für eine ſolche iſt. Dieß Verhältniß nun einer abſoluten Endlichkeit zum wahrhaft Abſoluten iſt der Glaube, in welchem die Subjectivität ſich zwar vor dem Ewigen als Endlichkeit und Nichts anerkennt, aber ſelbſt dieß Anerkennen ſo einrichtet, daß ſie ſich als ein an ſich außer dem Abſoluten Seyendes rettet und erhält. Dem vom Beſondern abgetrennten Allgemeinen iſt aber nicht nur das abſolute Identiſche Beider, ſondern auch das Beſondere entgegengeſetzt. Und auch auf das Wiſſen von dem Beſondern außer dem Begriff, auf die empiriſche unmittelbare Vorſtellung der gemeinen Objectivität hat Jacobi den Glauben ausgedehnt, indem er dieſe Bedeutung von den Ur- und Grundempirikern Hume und Locke aufnahm, welche es vorzüglich ſind, die das Philoſophiren in dieſe Endlichkeit und Subjectivität verſenkt, dieß Begründen der Erkenntniß und Kritiſiren der menſchlichen Gemüthskräfte an die Stelle des Erkennens, das Beſondere als ſolches als das Abſolute geſetzt, durch Analyſe ſinnlicher Erfahrung die Meta-

phyſik vertrieben; und deren Reflexionsweſen, auf deutſchem Grund und Boden weitläufiger und ſyſtematiſcher ausgeſponnen, deutſche, d. h. Kantiſche, Jacobi'ſche und Fichte'ſche Philoſophie genannt wird. Abgeſehen von der Beziehung des Glaubens auf Philoſophie, ſo ließ Mendelsſohn und Andere ſich nicht träumen (da noch eine Tradition von dem, was Gegenſtand philoſophiſcher Erkenntniß ſey, da war), daß Jacobi auf die Gewißheit des gemeinen Objectiven den Namen Glauben ausdehnte, und dadurch der Gewißheit der gemeinen Objectivität von ſeiner Seite eben die Wichtigkeit gab, welche Hume, Kant und Fichte ihr auf eine andere Weiſe gaben; — eine Wichtigkeit, die (da Jacobi durch Behauptung derſelben, und Hume, Kant und Fichte durch Verneinung derſelben: beide Theile gleicherweiſe ein und ebendieſelbe Beſchränktheit und Endlichkeit abſolut machen) für beide ganz dieſelbe wird, indem es völlig gleichgültig iſt, ob die Endlichkeit etwas Objectives (im gemeinen Sinne) oder Subjectives ſey, wenn ſie abſolut iſt. Mendelsſohn dachte beim Jacobi'ſchen Glauben nicht an Gewißheit von zeitlichen Dingen, ſondern an die durch Vernunft nicht erkannte Gewißheit des gemeinen Bewußtſeyns von Ewigem und Außerzeitlichem; indem er (Br. über Spin. S. 92.) ſich ausdrückt: „Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten.“[1] Indem er von ewigen Wahrheiten als dem Gegenſtande der Philoſophie ſpricht, ſo hatte er die Idee, daß die Philoſophie ſich nicht mit der Gewißheit empiriſcher Wirklichkeit beſchäftige, und daß auch Jacobi bei ſeinem Glauben nicht den Hume'ſchen Glauben an ſinnliche Wahrnehmung im Sinn habe.

Jacobi aber hatte nicht ewige Wahrheiten, ſondern die Wahrheit gemeiner Wirklichkeit im Sinne; auf dieſe geht unmittelbar die erſte Jacobi'ſche Erklärung gegen Mendelsſohn (Br. über

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 1., S. 116.

Spin. S. 215.): „Lieber Mendelsſohn, wir alle werden im Glauben geboren und müſſen im Glauben bleiben. . . Durch den Glauben wiſſen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Weſen vorhanden ſind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unſeren Körper, ſo oder anders beſchaffen; und indem wir ihn ſo oder anders beſchaffen fühlen, werden wir nicht allein ſeine Veränderungen, ſondern noch etwas davon ganz Verſchiedenes, das weder bloß Empfindung, noch Gedanke iſt, andere wirkliche Dinge" (iſt von Jacobi ſelbſt unterſtrichen) „gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns gewahr werden; denn ohne Du iſt das Ich unmöglich. Wir erhalten alſo, bloß durch Beſchaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorſtellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn ſie Gegenſtände gebiert, ſo ſind es Hirngeſpinnſte. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, ſondern alle und jeden Menſchen zwingt, zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen."[1] Es iſt hier das Wiſſen von gemeiner Wirklichkeit, die ſinnliche Wahrnehmung nicht nur in den Glauben eingeſchloſſen, ſondern auf ſie ganz allein der Glaube und die ewigen Wahrheiten eingeſchränkt. Jacobi fährt fort: „Einen anderen Glauben lehrt die Religion der Chriſten, — ſie befiehlt ihn nicht; einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, ſondern die endliche zufällige Natur des Menſchen zum Gegenſtande hat." Alſo jene ewigen Wahrheiten vom Haben eines Körpers, und andern Körpern und dem Daseyn außer uns anderer Körper und wirklicher Dinge beträfen nicht die zufällige endliche Natur des Menſchen? Und welch' eine ſchlechte Natur müßte vollends diejenige ſeyn, welche im Verhältniß zu jener erſten ſelbſt noch endlich und zufällig iſt!

[1] Jacobi's Werke, B. IV., S. 210—211.

und welch' eine Religion die Chriſtliche, welche dieſe noch niedrigere, noch endlichere und zufälligere Natur zum Gegenſtande hätte!

Da Jacobi in dieſer Erklärung, die durch die beſonderen Umſtände ihrer Veranlaſſung und ihrer dadurch bewirkten Abſichtlichkeit noch mehr Gewicht erhält, den Glauben und ewige Wahrheiten auf das Zeitliche und Körperliche ausdrücklich einſchränkt: ſo iſt ganz conſequent, die Kantiſche und Fichte'ſche Philoſophie zu verabſcheuen, welche darauf gehen, daß im Endlichen und Zeitlichen keine Wahrheit ſey, und welche vorzüglich in der Negativität groß ſind, in welcher ſie erweiſen, was endlich und Erſcheinung und Nichts iſt. Die Kantiſche und Fichte'ſche Philoſophie, indem ſie einen unverrückten Gegenſatz zwiſchen Erkennen und Glauben feſthalten, ſetzen unmittelbar die Entgegenſetzung, und damit die Endlichkeit, als ſolche ſelbſt abſolut; aber mit dem Unterſchiede, daß dieſe Endlichkeit eine leere und nichts als der reine, unendliche Begriff der Endlichkeit iſt, welche dadurch der Unendlichkeit gleich wird: jeder Inhalt aber und Erfüllung, den ſich dieſe Endlichkeit giebt nnd geben muß, eine Richtigkeit ſeyn ſoll. Jacobi aber verlangt dieſes Richtige in ſeiner ganzen Länge und Breite, und erhebt ein ungebährdiges Zetergeſchrei über die Vernichtung dieſer Richtigkeit. Es iſt ferner hierüber, daß die Kantiſche und Fichte'ſche Philoſophie die unmittelbare Gewißheit des Ueberſinnlichen als Glauben ſtatuiren, nicht das mindeſte Mißverſtändniß möglich: ebenſowenig darüber, daß, wenn Kant den Ideen alle Realität von Seiten der theoretiſchen Vernunft abſpricht, ihm die theoretiſche Erkenntniß eine Beſtimmung durch die Kategorien iſt, die ihre Realität allein in der Sinnenwelt und in der Erfahrung haben, oder die überhaupt nur ein verſtändiges, nicht ein vernünftiges Erkennen möglich machen. Wenn nun Kant den Vernunftbegriffen in dem Sinne alle Realität abſpricht, daß ſie in einer ſinnlichen Wahrnehmung und einer durch Verſtandesbegriffe vermittelten Erfahrung nicht gegeben werden können, und im Felde der Erfahrung nur regulative Principien für den Verſtan-

desgebrauch ſeyen: ſo ſieht Jacobi — darin, daß ein zeitliches und körperliches Daſeyn von ihnen geläugnet wird, die Vernichtung dieſer Ideen ſelbſt, und „fragt" (S. 36. Reinh. 3tes Heft) „jeden Redlichen auf ſein Gewiſſen, ob er wohl, nachdem er einmal deutlich eingeſehen hat, daß die Idee, für das körperliche und zeitliche Wiſſen und Erfahren und ſinnliche Wahrnehmen, nur problematiſch ſey, zu jenen nun ein für allemal ausgemacht objectiv" — wohlgemerkt in welchem Sinne — „grundloſen, je aus irgend einer Urſache als zu objectiv wahren und realen Vorſtellungen werde zurückkehren, und ein aufrichtiges, herzliches Vertrauen in ſie ſetzen können? Ich ſage, es iſt unmöglich!"[1] Man muß vielmehr ſagen, ganz allein nach Vernichtung jener Art von Realität iſt es möglich, zu den Ideen ein Zutrauen zu faſſen; hingegen im Beſtehen des Dogmatismus der abſoluten Endlichkeit und Subjectivität, der die ewigen Wahrheiten in die Körper und andere wirkliche Dinge ſetzt, iſt es unmöglich.

Es kann — als Beiſpiel, bis zu welchen hämiſchen Verdrehungen dieſer blinde Haß gegen das Vernichten der Zeitlichkeit, und der heilige Eifer für die gute Sache der wirklichen Dinge, treibt — eine bei dieſer Gelegenheit vorkommende Citation nicht vorbelgegangen werden (es iſt damit nicht geſagt, als ob dieſe mit den obenangeführten Citationen die einzigen der Art wären; ſondern es ſind nur die einzigen, die wir bei Kant nachgeſchlagen haben); S. 99. fg. Reinh. 3tes Heft ſagt Jacobi, oder Köppen: „Weit conſequenter wäre es daher, wenn wir bei allen Vorſtellungen von Gott und Unſterblichkeit an gar keine Objectivität dächten, und mit dem Verfaſſer der Vernunftkritik ſagten: „„Alles, was Religion und Freiheit betrifft, iſt bloße Vernunftidee, bloße heuriſtiſche Fiction, und, abgeſehen von ſeiner Brauchbarkeit als leitendes Princip des Verſtandes, ein bloßes

[1] Jacobi's Werke, B. III, S. 102—103.

Gedankending von unerweislicher Möglichkeit."" [1] Dazu iſt citirt Kr. d. r. V. S. 799, [2] da heißt es: „Die Vernunftbegriffe ſind bloße Ideen, und haben freilich keinen Gegenſtand in irgend einer Erfahrung; ſie ſind bloß problematiſch gedacht u. ſ. w." Aus den Vernunftbegriffen, von denen hier ganz allein in theoretiſcher Beziehung die Rede iſt, wird von Jacobi, oder Köppen, ganz unbedingt und uneingeſchränkt gemacht: Alles, was Religion und Freiheit betrifft, und dieß ſey bloße Fiction; — und was Kant von ihrer theoretiſchen Realität ſagt, iſt von ihrer Realität überhaupt ausgeſprochen.

Neben dem, daß Jacobi den Glauben in die Wirklichkeit und ſinnliche Erfahrung herabgezogen hat, und von dieſem allein gegen Mendelsſohn ſpricht, hat er aber auch noch einen Glauben nicht an die Endlichkeit, ſondern an das Ewige. Und wir müſſen ſehen, ob dieſer Glaube, — der das Ewige als abſolutes Object, und von ihm getrennt und unvereinigt das Erkennen ſetzt, und vernünftiges Erkennen dadurch, daß das Erkennen nur als etwas Subjectives und formales Wiſſen anerkannt iſt, ausſchließt, — durch die Verſetzung in das Verhältniß zur Reflexion auch als Glaube nicht verunreinigt worden iſt. Der Glaube des nicht zu abſtracter Reflexion ſich erhebenden Menſchen hat die Unbefangenheit, daß er nicht der Reflexion entgegengeſetzt iſt: er iſt ſowohl ohne die Reflexion, — daß die Beziehung auf das Ewige in Form des Glaubens als einer unmittelbaren Gewißheit, die nicht durch Denken objectiv und in die Form des Begriffes aufgenommen worden iſt, der vernünftigen Erkenntniß, ohne ihr nothwendig zu widerſtreiten, gegenüberſteht, — als auch ohne Beziehung auf eine Entgegenſetzung überhaupt; eine reine rückſichtloſe Poſition, nicht eine Negation, weder eines andern Glaubens an etwas Anderes, noch einer andern Form

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 181.
[2] Sechſte Ausgabe, S. 590.

Digitized by Google

für den Inhalt dieſes Glaubens. Inwiefern die Unbefangenheit des Glaubens durch jene Rückſicht afficirt werden könne, gehört nicht hierher. Die Rückſicht allein gehört hierher (wenn der Glaube als ſolcher mit Bewußtſeyn über ſich ſelbſt verbunden iſt, und wenn er das formale, endliche Wiſſen negirt): — inwiefern er mit dieſer Rückſicht auf das endliche Wiſſen, da kein vernünftiges Wiſſen zu Stande kommen ſoll, ſich in Wahrheit über die Subjectivität und Endlichkeit zu erheben fähig ſey. In dieſer negirenden, bewußten Geſtalt tritt der Glaube bei Kant, Jacobi und Fichte auf. Die ganze Sphäre der Endlichkeit, des Selbſt-Etwas-Seyns, der Sinnlichkeit, verſinkt im wahrhaften Glauben vor dem Denken und Schauen des Ewigen, was hier Eins wird; — alle Mücken der Subjectivität verbrennen in dieſem verzehrenden Feuer, und ſelbſt das Bewußtſeyn dieſes Hingebens und Vernichtens iſt vernichtet. Auch unter den religiöſen Handlungen, in welchen der Glaube, Gefühl und Schauen iſt, giebt es mehr und weniger reine und objective: wie im Geſang das Bewußtſeyn und die Subjectivität ſich mehr in die allgemeine objective Harmonie verſchmilzt, als ſie im ſtillen Gebet ſich aufhebt. Aber Glaube in die Philoſophie eingeführt, verliert völlig jene reine Unbefangenheit. Denn jetzt iſt es die Vernunft, die zu ihm aus der Reflerion flüchtet, um die Endlichkeit zu vernichten und die Subjectivität aufzuheben; aber von dieſer vorhandenen Oppoſition gegen die Reflerion und Subjectivität wird eben darum der Glaube ſelber afficirt. Es bleibt in ihm (denn er hat hier zugleich die Bedeutung dieſes Negirens) die Reflerion auf die Vernichtung der Reflerion, und die Subjectivität des Bewußtſeyns der Vernichtung der Subjectivität; und die Subjectivität hat ſich ſo in ihrer Vernichtung ſelbſt gerettet. Weil in dem auf ſeinen Glauben nicht reflectirenden Bewußtſeyn endliches Denken und Glauben auseinander liegt, iſt, wegen dieſes Auseinanderliegens, ein ſolches Bewußtſeyn ein nichtphiloſophiſches Bewußtſeyn. Das endliche Thun und Treiben und die ſinnliche

Wahrnehmung, — und auf der andern Seite der Gottesdienſt wechſeln mit einander ab. Und wenn dem religiöſen Menſchen alles endliche Objective zugleich unter einer Geſtalt der Ewigkeit ſich darbietet, und ſein Thun gleichfalls eine ſolche Geſtalt ausdrückt, ſo iſt dieſe Geſtalt der Ewigkeit dabei etwas Subjectives; es iſt die ſittliche einzelne Schönheit, die ſich darſtellt. Die wahrhafte Objectivität und Allgemeinheit erhält dieſe Schönheit in der Kunſt und Philoſophie, in welchen der aufs Abſolute ſich beziehende Gegenſatz von Glauben und Reflerion verſchwindet, ſowohl inſofern er im gemeinen Bewußtſeyn unbewußt, als inſofern er in Reflerionsphiloſophien bewußt vorhanden iſt. Indem er im gemeinen Bewußtſeyn unbewußt vorhanden iſt, vermag der Glaube, und das, was aus dem Glauben kommt, rein zu ſeyn; denn die Subjectivität und Endlichkeit liegt völlig jenſeits, ohne Berührung und Beziehung darauf. So bleibt aber der in die Philoſophie eingeführte Glaube nicht; denn hier hat er eine Rückſicht und Bedeutung des Negirens, und in dieſem Negiren berührt und dadurch erhält er die Subjectivität. Er iſt von dem Gegenſatz ſelbſt afficirt, ſo wie dasjenige, was ſeinen Inhalt macht, als Ueberſinnliches eine unverrückte Sinnlichkeit, — das Unendliche eine unverrückte Endlichkeit gegen ſich hat. Und weil in ihm Beides, vernichtete und gerettete Subjectivität iſt, ſo iſt dieſe gerechtfertigt; denn ſie beruft ſich auf ihr Vernichtetſeyn, da ſie im gemeinen rückſichtsloſen Glauben hingegen wahrhaft verſchwunden, und vor ihm etwas Unheiliges iſt.

Dieſe Verunreinigung des Glaubens und dieſe Heiligung der Subjectivität muß uns noch kürzlich auf die praktiſche Philoſophie Jacobi's führen. Kant's praktiſche Vernunft oder der leere Begriff in ſeiner unverrückten Entgegenſetzung gegen die Natur kann nichts Anderes als ein Syſtem der Tyrannei und des Zerreißens der Sittlichkeit und Schönheit produciren: oder, wie die Kantiſche Moral, ſich an nichts beſtimmende, formelle, ſogenannte Pflichten halten, deren Aufzählung und Darſtellung in

wiſſenſchaftlicher Inconſequenz der Conſequenz der Natur nachgiebt; und dieſe Seite allein, indem ſie in der Möglichkeit einer Caſuiſtik die wiſſenſchaftliche Richtigkeit zugleich geſteht, macht das Beſtreben ſittlicher Ideen ſichtbar. Aber in der Rechtslehre muß beſtimmt werden: hier geht es nicht, die Beſtimmtheit wieder ins Unbeſtimmte gehen zu laſſen; und dieſe Wiſſenſchaft hat denn nothwendig die ſittliche Natur mit den grellſten Schändlichkeiten beſudeln müſſen. Der allgemeine Haß der Jacobi'ſchen Philoſophie gegen den Begriff verſchmäht nothwendig ſeine objective Form der Sittlichkeit, Geſetz, und vollends das reine Geſetz, als formales Sittenprincip. Und unter andern vortrefflichen Stellen hierüber iſt die im Brief an Fichte S. 32. ſchön und ganz rein: „Ja, ich bin der Atheiſt und Gottloſe, der, dem Willen, der Nichts will, zuwider — lügen will, wie Desdemona ſterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Oreſt ſich darſtellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Geſetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbſtmord beſchließen, wie Otho; Tempelraub begehen, wie David; — ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Geſetz um des Menſchen willen gemacht iſt, nicht der Menſch um des Geſetzes willen. . . . Denn mit der heiligſten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich — daß das privilegium aggratiandi wegen ſolcher Verbrechen wider den reinen Buchſtaben des abſolut allgemeinen Vernunftgeſetzes, das eigentliche *Majeſtätsrecht* des Menſchen, das Siegel ſeiner Würde, ſeiner göttlichen Natur iſt." [1]

Wir haben dieſe Stelle Jacobi's ganz rein genannt, inſofern — (denn das Sprechen in der erſten Perſon: *Ich bin* und *Ich will*, kann ihrer Objectivität nicht ſchaden) — der Ausdruck, daß das Geſetz um des Menſchen willen, nicht der Menſch um des Geſetzes willen gemacht iſt, ohne Rückſicht auf die Bedeu-

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 37—38.

tung, die dieſer Ausdruck da hat, wo er hergenommen iſt, auch in dieſem Zuſammenhang zwar eine allgemeinere Bedeutung gewinnt, aber ſeine wahre behält. Der ſittlichen Schönheit kann keine von beiden Seiten fehlen, weder ihre Lebendigkeit als Individualität, daß ſie nicht dem todten Begriffe gehorcht, noch die Form des Begriffs und des Geſetzes, die Allgemeinheit und Objectivität, — die Seite, welche Kant durch die abſolute Abſtraction allein geſetzt, und der er die Lebendigkeit durchaus unterworfen, und ſie getödtet hat. Die angeführte Stelle über die Seite der Lebendigkeit und Freiheit der Sittlichkeit ſchließt ihre Objectivität nicht, aber drückt ſie auch nicht aus; und über ihre Nothwendigkeit und Objectivität müſſen wir uns nach andern Daten umſehen.

Schon dasjenige, was an Beiſpielen von ſittlichen Charakteren, woran Jacobi ſeine Idee der Sittlichkeit klar machen will, herausgehoben wird, zeigt die Vernachläſſigung der geſetzlichen und objectiven Seite. Bei den Spartanern Spertias und Bulis (Briefe über Spin. S. 240.) iſt es ihre „Erfahrung," was ihre Sittlichkeit beſtimmt: „Sie ſagen nicht," merkt Jacobi an, „zu Hydarnes, der ſie bereden wollte, Freunde des Königs zu werden: du biſt ein Thor; ſie geſtanden vielmehr, daß er weiſe ſey in ſeinem Maaße, einſehend und gut. Sie verſuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit beizubringen. . . . Sie beriefen ſich nicht auf ihren Verſtand, auf ihr ſeines Urtheil; ſondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu dieſen Dingen. Sie rühmten ſich auch keiner Tugend, und hatten auch keine Philoſophie; ſie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affect. . . . Und bei Xerxes ſeyen ſie nicht deutlicher geworden" als bei Hydarnes, dem ſie ihre Erfahrung nannten. Zu Xerxes ſagten ſie nämlich: „Wie könnten wir hier leben, unſer Land, unſere Geſetze verlaſſen und ſolche Menſchen, daß wir, um für ſie zu ſterben, freiwillig eine ſo weite

Reiſe unternommen haben.“ [1] Kann es aber eine größere Deutlichkeit des Sittlichen geben? Iſt hier nur Subjectivität der Erfahrung, des Sinnes, einer Neigung ſichtbar? Dem Satrapen bewieſen ſie gerade ihre Verachtung, daß ſie ihm von ſeiner und ihrer Erfahrung und Neigung ſprachen, und ſeiner Subjectivität ihr Weſen in der Form einer Subjectivität entgegenſetzen. Der Majeſtät des Monarchen aber bewieſen ſie ihre Ehrfurcht, daß ſie vor ihm ganz deutlich wurden, und das Objectivſte, und für ihn ebenſo Heilige als für ſie, nämlich Land, Volk und Geſetze nennen. Aber Jacobi nennt, was das Lebendigſte iſt, Vaterland, Volk und Geſetze, Dinge, an die ſie gewöhnt ſeyen, wie man an Dinge gewöhnt iſt. Er begreift ſie nicht als heilige Dinge, ſondern als gemeine; denn gegen heilige Dinge iſt nicht ein Verhältniß des Gewohntſeyns und der Abhängigkeit. Er begreift als eine Zufälligkeit und Abhängigkeit, worin die höchſte Nothwendigkeit und die höchſte Energie ſittlicher Freiheit iſt, den Geſetzen eines Volkes, und noch dazu des Spartaniſchen gemäß zu leben: — als etwas gemein Empiriſches, was das Vernünftigſte iſt. Die Erbärmlichkeit der Subjectivität aber, ſich auf ſeines Urtheil und Verſtand zu berufen, oder ſich einer Tugend zu rühmen, war ihnen ohnehin nicht zuzumuthen; und das Nichtvorhandenſeyn einer ſolchen Erbärmlichkeit iſt etwas zu Schlechtes, um an ihnen als Tugend ausgezeichnet werden zu können.

Noch weniger iſt an das Herausheben der Objectivität bei Kleomenes in Woldemar zu denken: da dieſer Spartaner hier eingeführt iſt, nicht in den Verhältniſſen mit ſeinem Vaterland und in der Kraft ſeiner wahrhaften Tugend, ſondern in der Individualität ſeines Untergangs; und um wen zu erbauen? — affectirte oder unbedeutende Weiber, und empfindſame Bürger.

Sonſt aber kann man, da Jacobi für ſittliche Schönheit

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 1., S. 232—234.

dem Begriffe und der Objectivität zuwider iſt, ſich darüber allein an Geſtalten halten, in denen er ſeine Idee der ſittlichen Schönheit klar machen wollte. Der Grundton aber dieſer Geſtalten iſt dieſer bewußte Mangel an Objectivität, dieſe an ſich ſelbſt feſthängende Subjectivität: die beſtändige, nicht Beſonnenheit, ſondern Reflexion auf ſeine Perſönlichkeit, dieſe ewig auf das Subject zurückgehende Betrachtung, welche an die Stelle ſittlicher Freiheit höchſte Peinlichkeit, ſehnſüchtigen Egoismus und ſittliche Siechheit ſetzt; ein Betrachten ſeiner ſelbſt, welches mit ſchöner Individualität eben die Verwandelung vornimmt, die mit dem Glauben vorging, — nämlich durch dieß Bewußtſeyn individueller Schönheit ſich das Bewußtſeyn der aufgehobenen Subjectivität und des vernichteten Egoismus zu geben, aber durch dieß Bewußtſeyn gerade die höchſte Subjectivität und einen inneren Götzendienſt geſetzt und ſie zugleich gerechtfertigt zu haben. Wie wir bei den Dichtern, welche erkennen, was ewig, und was endlich und verdammt iſt, bei den Alten, Dante, und an dem ſchon in ſeinem Leben eine Zeitlang der Hölle hingegebenen Oreſt bei Göthe die Verdammniß der Hölle ausgeſprochen finden, — nämlich als das ewige Verbundenſeyn mit der ſubjectiven That, das Alleinſeyn mit ſeinem eigenen ſich ſelbſt Angehörigen, und die unſterbliche Betrachtung dieſes Eigenthums: — ſo ſehen wir an den Helden Allwill und Woldemar eben dieſe Qual der ewigen Beſchauung ihrer ſelbſt nicht einmal in einer That, ſondern in der noch größern Langeweile und Kraftloſigkeit des leeren Seyns, und dieſe Unzucht mit ſich ſelbſt, als den Grund der Kataſtrophe ihrer unromanhaften Begebenheiten dargeſtellt, aber zugleich in der Auflöſung dieß Princip nicht aufgehoben, und auch die unkataſtrophirende Tugend der ganzen Umgebung von Charakteren weſentlich mit einem Mehr oder Weniger jener Hölle tingirt.

Wenn alſo bei Jacobi die proteſtantiſche Subjectivität aus der Kantiſchen Begriffsform zu ihrer wahren Geſtalt, einer ſubjectiven Schönheit der Empfindung und der Lyrik himmliſcher

Sehnſucht zurückzukehren ſcheint: ſo iſt doch der Glaube und die individuelle Schönheit durch das weſentliche Ingrediens der Reflexion und des Bewußtſeyns über dieſe ſubjective Schönheit aus der Unbefangenheit und Rückſichtsloſigkeit herausgeworfen, wodurch ſie allein fähig iſt, ſchön und fromm und religiös zu ſeyn. Es ergiebt ſich alſo aus dem Bisherigen, daß die Kantiſche Philoſophie der Jacobi'ſchen entgegengeſetzt iſt, inſofern innerhalb der Sphäre, die ihnen gemeinſchaftlich iſt, die Kantiſche, abſolute Subjectivität und Endlichkeit in reiner Abſtraction ſetzt, und dadurch die Objectivität und die Unendlichkeit des Begriffs gewinnt; die Jacobi'ſche aber die Endlichkeit ſelbſt nicht in den Begriff aufnimmt, ſondern ſie als endliche Endlichkeit, als empiriſche Zufälligkeit, und Bewußtſeyn dieſer Subjectivität zum Princip macht. Die gemeinſchaftliche Sphäre beider Philoſophien iſt das Abſolutſeyn des Gegenſatzes von Endlichkeit, Natürlichem, Wiſſen, aber eben deswegen einem formalen, — und von Uebernatürlichem, Ueberſinnlichkeit und Unendlichkeit; für beide alſo iſt das wahrhaft Abſolute ein abſolutes Jenſeits im Glauben oder im Gefühl, und nichts für die erkennende Vernunft. In beiden kommt die ſpeculative Idee vor. In der Kantiſchen Philoſophie tritt ſie in die Deduction der Kategorien rein ein, um ſogleich aber eine reine Identität, eine Verſtandeseinheit zu werden, und ſonſt als ein bloß möglicher Gedanke, der im Denken keine Realität gewinnen kann, weil die Reflexion ſchlechthin das Herrſchende ſeyn ſoll. Bei Jacobi iſt ſie ebenſo in ſubjectiver Form als etwas Particulares, Geiſtreiches, das ebenſo wenig in die Allgemeinheit aufgenommen, als die Vernunft aus dem Inſtinct und ſubjectiver Individualität ſehend, nämlich etwas fürs Denken werden darf.

Weil dieſe Seite des überwiegenden Subjectiven und Endlichen, — welche, wenn einmal die Philoſophie ihre Richtung nach der Form der Reflexion hin genommen hat, nothwendig iſt, — von andern philoſophiſchen Beſtrebungen zwar gleichfalls, aber theils ſchwächer, theils nicht mit dieſer Prätenſion ausgedrückt

wird: ſo konnte ſie an der Jacobi'ſchen Form, welche die theoretiſche und praktiſche Subjectivität, ſo wie das Jenſeit des Glaubens am Klarſten ausſpricht, — als an der Repräſentantin ihrer Gattung, vorzugsweiſe dargeſtellt werden. Zugleich aber iſt zu bemerken, daß dieſe Seite ſelbſt in einer höhern und edlern Geſtalt kann aufgefaßt werden.

Es iſt ſchon erinnert worden, daß das Princip des Jacobiſchen Philoſophirens, indem es das Individuelle und Beſondere über den Begriff erhebt und die ſubjective Lebendigkeit geltend macht, ſich einerſeits der ſubjectiven Schönheit des Proteſtantismus nähert, welcher den Umgang mit Gott und das Bewußtſeyn des Göttlichen nicht in der ſättigenden Objectivität eines Cultus, und dem in ſich klaren und gegenwärtigen Anſchauen und Genuß dieſer Natur und dieſes Univerſums erkennt, ſondern jenen Umgang und Bewußtſeyn als ein inneres, das die fixe Form eines Innern behält, und als eine Sehnſucht nach einem Jenſeits und einer Zukunft, beſtimmt; — eine Sehnſucht, die obſchon ſie mit ihrem ewigen Object ſich nicht vereinigen kann, darin, daß ihr Object wahrhaft und ohne im Hinterhalte etwas Eigenes für ſich behalten zu wollen, das Ewige iſt, ihre Schönheit und ihren unendlichen Genuß hat. Andererſeits aber wird durch das Jacobi'ſche Princip die Schönheit der Individualität, und ihre Form der Empfindung, und Liebe und Glaube dadurch getrübt, daß der Glaube, inſofern er auf das Ewige geht, eine polemiſche Rückſicht und damit den unüberwindlichen Reflex der Subjectivität hat, und auch als abſolute Gewißheit auf das Zeitliche und Wirkliche ausgedehnt wird; ſo daß das Zeugniß der Sinne für eine Offenbarung von Wahrheit gilt und Gefühl und Inſtinct die Regel der Sittlichkeit enthalten, und daß durch die Reflexion auf die Perſönlichkeit und darauf, daß der Menſch überhaupt und die beſondere Perſon das Subject ſolcher ſchönen Empfindung und Liebe iſt, die Sehnſucht ein Wärmen an ſeiner Subjectivität, ſeinen ſchönen Gedanken und Empfindungen wird.

Die Wahrheit aber, die in der Natur iſt, vermag in der Form der Wirklichkeit und Zeitlichkeit, und das Bewußtſeyn des Einzelnen von ſeiner abſoluten Perſönlichkeit nicht den Schmerz der religiöſen Sehnſucht zu verſöhnen, noch ihn aus ſeinem Jenſeits zurückzurufen. Denn die Natur als Zeitliches, und das Individuum als ein in ſeiner Einzelnheit Abſolutes, iſt nicht die Natur als Univerſum, in deſſen Schauen als einem dieſſeitigen die Sehnſucht ihren Frieden finden könnte: noch die Abſolutheit des Subjects, in ſeiner perſönlichen Einzelnheit und permanenten Entgegenſetzung gegen das Ewige, eine Vernunft, welche ſehend, eine Liebe, welche rein, ein Glaube, der lebendig wäre; ſondern wenn das Zeitliche, Subjective und Empiriſche für die Sehnſucht Wahrheit und Gewißheit erhält, iſt die Schönheit ihrer ſubjectiven Natur, ihr Glaube, ihre Liebe und ihr Fühlen überhaupt durch eine ſolche Verſöhnung nur verunreinigt worden.

Wenn alſo in dem Jacobi'ſchen Princip der Schmerz und die Sehnſucht des Proteſtantismus zu einer Verſöhnung fortgeht, aber nach Art des Eudämonismus überhaupt durch Endliches, zunächſt durch die Reflexion und das Bewußtſeyn des Empfindens und der Sehnſucht, welche Reflexion und Bewußtſeyn das Subject deſſelben als ſolches zu Etwas macht, — und wenn dieſe Sehnſucht das Dieſſeits in ſich ſelbſt findet, indem ſie ſich mit ſich ſelbſt befleckt und die gemeine Wirklichkeit und Zeitlichkeit für Offenbarung hält: ſo konnte ſie ſo in ſich reflectirt eine höhere Potenz finden, als Jacobi darſtellte, der Vergötterung des Subjects ein höherer Gegenſtand an ihm erſchaffen, und die Empfindung ſo wie das Anſchauen ſeiner ſelbſt und der Welt idealiſcher aufgefaßt werden; was denn auf der andern Seite ebenſo viel iſt, als die höchſte Anſchauung ſelbſt zu etwas Subjectivem und eigenthümlich Bleibendem zu machen. Wenn das Dieſſeits, was Wahrheit hat, ſtatt die Wirklichkeit zu ſeyn, das Univerſum, und die Verſöhnung mit der Natur Identität mit dem Univerſum, — als Empfindung unendliche Liebe, als Anſchauung aber Religion

iſt, aber ſo, daß dieſe Identität ſelbſt, es ſey mehr als Paſſivität des Auffaſſens und innern Nachbildens oder mehr als Virtuoſität, etwas ſchlechthin Subjectives und Beſonderes bleiben, ihre Aeußerung nicht befeſtigen, noch ihre Lebendigkeit der Objectivität anvertrauen, und hiermit eben die vorige Reflerion der Sehnſucht auf das Subject behalten ſoll: ſo hat das Jacobi'ſche Princip die höchſte Potenzirung erreicht, deren es fähig iſt, und der Proteſtantismus, der im Dieſſeits Verſöhnung ſucht, hat ſich auf das Höchſte getrieben, ohne aus ſeinem Charakter der Subjectivität herauszutreten.

In den Reden über die Religion iſt dieſe Potenzirung geſchehen. Da in der Jacobi'ſchen Philoſophie die Vernunft nur als Inſtinct und Gefühl, und Sittlichkeit nur in der empiriſchen Zufälligkeit und als Abhängigkeit von Dingen, wie ſie die Erfahrung und Neigung und des Herzens Sinn giebt, das Wiſſen aber nur ein Bewußtſeyn von Beſonderheiten und Eigenthümlichkeit, es ſey äußerer oder innerer, begriffen wird: ſo iſt in dieſen Reden hingegen die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt, und als Univerſum anerkannt, dadurch die Sehnſucht aus ihrem über Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenſeits zurückgeholt, die Scheidewand zwiſchen dem Subject oder dem Erkennen, und dem abſoluten unerreichbaren Objecte niedergeriſſen, der Schmerz im Genuß verſöhnt, das endloſe Streben aber im Schauen befriedigt.

Aber indem ſo das Individuum ſeine Subjectivität von ſich wirft, und der Dogmatismus der Sehnſucht ſeinen Gegenſatz in Idealismus auflöſt, ſo ſoll dieſe Subject-Objectivität der Anſchauung des Univerſums doch wieder ein Beſonderes und Subjectives bleiben. Die Virtuoſität des religiöſen Künſtlers ſoll in den tragiſchen Ernſt der Religion ihre Subjectivität einmiſchen dürfen. Und ſtatt dieſe Individualität entweder unter dem Leib einer objectiven Darſtellung großer Geſtalten und ihrer Bewegung unter einander, der Bewegung des Univerſums, aber in ihnen,

zu verhüllen, — wie in der triumphirenden Kirche der Natur das Genie in Epopäen und Tragödien erbaute, — oder anſtatt dem lyriſchen Ausdruck ſein Subjectives dadurch zu nehmen, daß er zugleich im Gedächtniß vorhanden, und als allgemeine Rede auftrete: ſoll dieſes Subjective in der Darſtellung der eignen Anſchauung des Univerſums, ſo wie in der Production derſelben in andern, die weſentliche Lebendigkeit und Wahrheit ausmachen, die Kunſt ohne Kunſtwerk perenniren, und die Freiheit der höchſten Anſchauung in der Einzelnheit und in dem Für-ſich-etwas-Beſonderes-Haben beſtehen. Wenn der Prieſter nur ein Werkzeug und Diener ſeyn kann, das die Gemeinde, und das ſich ihr und ſich opfert, um das Begrenzende und Objective der religiöſen Anſchauung zu thun, und dem alle Macht und Kraft vor der mündigen Gemeinde nur als einem Repräſentanten zukommen kann: ſoll ſie, ſich unmündig ſtellend, den Zweck und die Abſicht haben, das Innere der Anſchauung von ihm als einem Virtuoſen des Erbauens und der Begeiſterung in ſich bewirken zu laſſen. Es ſoll einer ſubjectiven Eigenheit der Anſchauung (Idiot heißt einer, inſofern Eigenheit in ihm iſt), ſtatt ſie zu vertilgen, und wenigſtens nicht anzuerkennen, ſo viel nachgegeben werden, daß ſie das Princip einer eigenen Gemeinde bilde, und daß auf dieſe Weiſe die Gemeindchen und Beſonderheiten ins Unendliche ſich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit aus einander ſchwimmen und zuſammen ſich ſuchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppirungen ändern; — für deren jede zugleich, wie billig, die Beſonderheit ihrer Anſicht und ihre Eigenheit etwas ſo Müßiges und ſogar Ungeachtetes ſey, daß ſie gleichgültig gegen die Anerkennung derſelben, auf Objectivität Verzicht thun, und in einer allgemeinen Atomiſtik alle ruhig neben einander bleiben können. Wozu freilich die aufgeklärte Trennung der Kirche und des Staats ſehr gut paßt, und in welcher Idee eine Anſchauung des Univerſums nicht eine Anſchauung deſſelben als Geiſtes ſeyn

kann; weil das, was Geiſt iſt, im Zuſtande der Atomen, nicht als ein Univerſum vorhanden iſt, und überhaupt die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelnſeyns beſteht. Wenn alſo ſchon die Subjectivität des Sehnens in die Objectivität des Schauens ſich emporgehoben hat, und die Verſöhnung nicht mit der Wirklichkeit, ſondern mit dem Lebendigen, nicht mit der Einzelnheit, ſondern mit dem Univerſum geſchieht, ſo iſt ſelbſt dieſes Anſchauen des Univerſums wieder zur Subjectivität gemacht; indem es theils Virtuoſität, oder nicht einmal ein Sehnen, ſondern nur das Suchen eines Sehnens iſt: theils es ſich nicht organiſch conſtituiren, noch die wahrhafte Virtuoſität in Geſetzen, und in dem Körper eines Volkes und einer allgemeinen Kirche ihre Objectivität und Realität erhalten, ſondern die Aeußerung ein ſchlechthin Inneres, unmittelbarer Ausbruch oder Nachfolge einzelner und beſonderer Begeiſterung, und nicht die wahrhafte Aeußerung, ein Kunſtwerk vorhanden ſeyn ſoll.

C. Fichte'ſche Philoſophie.

In der Kantiſchen Philoſophie iſt das Denken, das Unendliche, die Form des Objectiven das Erſte. Der abſolute Gegenſatz deſſelben, gegen das Beſondere, Endliche, das Seyn, iſt im erkennenden Subject, aber bewußtlos oder nicht zugleich objectiv für daſſelbe: oder man kann auch ſagen, die abſolute Identität, in welcher der Gegenſatz aufgehoben iſt, iſt rein objectiv, ein bloßer Gedanke; — Beides iſt gleichbedeutend, denn Beides, dieſe Form abſoluter Objectivität, das Jenſeits der Identität für das Erkennen, und das Subjective, das Erkennen, wohinein der abſolute Gegenſatz verlegt wird, kommen nicht zuſammen. In der Jacobi'ſchen Philoſophie iſt das Bewußtſeyn über denſelben das Erſte, und der Gegenſatz, der im Erkennen iſt, flieht ebenſo, um als aufgelöſter vorgeſtellt zu werden, zu ſeinem Gegentheil, einem Jenſeits des Erkennens. Aber es iſt eine Mitte zwiſchen dieſem Uebergang zu abſolut Entgegengeſetzten vorhanden; aber dieſe Mitte iſt ſelbſt ein Subjectives, ein Sehnen und ein Schmerz. Dieſes Sehnen iſt in der Fichte'ſchen Philoſophie mit der Kantiſchen Objectivität ſyntheſirt, aber nicht daß die beiden entgegengeſetzten Formen ſich in einer wahrhaften Identität und Indifferenz auslöſchten, und die abſolute Mitte hervorträte, ſondern jene Jacobi'ſche ſubjective Vereinigung in der Lebendigkeit des Individuums iſt ſelbſt nur in objective Form aufgenommen. In der Kantiſchen Philoſophie zeigt ſich wegen des Widerſpruchs der leeren Allgemeinheit zur lebendigen Beſonderheit nicht der

mindeſte Kummer; im Theoretiſchen wird er abſolut behauptet, und im Praktiſchen, deſſen Begriff es mit ſich bringt, ihn aufzuheben, tritt ein Formalismus von Rechtswiſſenſchaft und Moral, ohne Lebendigkeit, ſo wie ohne Wahrheit auf. Die Jacobi'ſche Philoſophie hat das Identiſchſeyn des Allgemeinen und Beſondern in der, aber ſubjectiven Individualität; eine ſolche Vereinigung kann deswegen nur ein Kummer und Sehnen, und die Beſonderheit muß ein Permanentes, Geheiligtes und Abſolutes ſeyn. Bei Fichte iſt dieſe Subjectivität des Sehnens ſelbſt zum Unendlichen gemacht, ein Gedachtes, abſolute Forderung, und die Forderung iſt der Culminationspunkt des Syſtems: Ich ſoll gleich Nicht-Ich ſeyn; aber es iſt kein Indifferenzpunkt in ihm zu erkennen.

Es iſt oben erinnert worden, wie das Syſtem ſich zur negativen Seite des Abſoluten, der Unendlichkeit, Ich als abſolutem Denken erhebt. Und inſofern iſt es reiner Idealismus; der aber, weil jene negative Seite ſelbſt als das abſolut Poſitive geſetzt wird, formell wird, und einen Realismus ſich gegenüberſtehen hat. Dadurch, daß er die Gegenſätze nur im Unendlichen gleichzuſetzen vermag, d. h. das abſtrahirende Denken, die reine Thätigkeit, dem Seyn entgegengeſetzt, zum Abſoluten macht, vernichtet er ſie nicht wahrhaftig, ſondern dieſe intellectuelle Anſchauung iſt etwas Formelles, ſo wie der Idealismus; und dem Denken gegenüber tritt die Realität, jener Identität der intellectuellen Anſchauung der Gegenſatz auf, und alle Identität iſt die relative des Cauſalzuſammenhangs in einem Beſtimmen des Einen durch das Andere.

Nach der Aufgabe der Philoſophie, wie ſie durch die Locke'ſche und Hume'ſche Cultur beſtimmt worden iſt, ſoll vom Standpunkt des Subjects die Welt berechnet und nunmehr erklärt werden. In dieſe zu erklärende Welt wird eben dieſe Entgegenſetzung hineingetragen, die zwiſchen ihr und dem Subject Statt findet: ſie trennt ſich in eine ideelle und reelle Seite; ſo daß das Ideelle, in dem relativen Gegenſatz gegen das Reelle, das eine Mal die

reine von der Realität abſtrahirende Identität, oder der reine Begriff wird: das andere Mal aber die auf die Realität bezogene, — Raum, Zeit, Kategorien, die Idealität des Reellen iſt. Das Objective oder Allgemeine des Reellen beſteht nun allein in demjenigen, was in der Scheidung der Welt die ideelle Seite iſt; ſo daß der Idealismus, der auf die Erklärung der objectiven Welt ausgeht, unmittelbar, indem er Objectivität als das Ideelle erkannt hat, ſie auch aus dem Princip des Ideellen, des Ich, des Allgemeinen, was im Gegenſatz gegen die Welt überhaupt das Subject iſt, abgeleitet, und hiermit das Anundfürſichſeyn des Objectiven aufgehoben hat.

Dieſer kritiſche Idealismus, den Fichte in ſchärferem Umriß heraushob, iſt, wie von ſelbſt erhellt, etwas Formales: das Allgemeine der dem Subject entgegengeſetzten Welt iſt als Allgemeines, Ideelles, als Denken, und damit als Ich geſetzt. Aber nothwendig bleibt das Beſondere zurück; und wenn nach der beliebten Stellung der Idee der Philoſophie von Erklärung die Rede ſeyn ſoll, ſo bleibt von der objectiven Welt die intereſſanteſte Seite, die Seite ihrer Realität unerklärt. Daß das Reelle, als für die Empfindung, etwas Empiriſches ſey, und unter dieſem Titel geradezu weggeworfen und der Betrachtung für unwürdig erklärt werde, wie Kant thut, iſt ſo wenig befriedigend, als wenn Fichte zeigt, daß die Empfindung ſchlechthin etwas Subjectives iſt, und daß roth u. ſ. w. von der Hand des Subjects erſt auf die Fläche verbreitet werde, und dadurch Objectivität erhalte. Denn es iſt gerade nicht nach der Idealität, ſondern nach der Realität die Frage; und es iſt gleichgültig, ob die Realität eine unendliche Menge von Empfindungen oder von Beſchaffenheiten der Dinge iſt. In dem praktiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre wird zwar die Miene gemacht, als ob die für die ideelle Seite abſolute Realität, die Dinge wie ſie an ſich ſind, aus dem, wie wir ſie machen ſollen, hätten conſtruirt werden ſollen. Allein es iſt da nichts als eine Analyſe des Begriffs des Strebens und

8*

des Triebs in einer Intelligenz, und einige Reflexionsbegriffe für das Gefühl, daß die Gefühle verſchieden ſeyn müſſen, abgeleitet: oder von der Aufgabe, das Syſtem der Dinge, wie ſie ſeyn ſollen, iſt nichts als der formelle Begriff des Sollens analyſirt. Aber außer dieſem formalen Weſen iſt das Gefühl ſelbſt als reales Syſtem, oder die Totalität des Sollens auch nicht im Geringſten conſtruirt: denn ſchon an und für ſich läßt das Sollen ganz und gar keine Totalität zu; ſondern die Mannigfaltigkeit der Realität erſcheint als eine unbegreifliche, urſprüngliche Beſtimmtheit und empiriſche Nothwendigkeit. Die Beſonderheit und Differenz als ſolche iſt ein Abſolutes. Der Standpunkt für dieſe Realität iſt der empiriſche Standpunkt eines jeden Einzelnen; und für jeden Einzelnen iſt ſeine Realität die unbegreifliche Sphäre gemeiner Wirklichkeit, in die er nun einmal eingeſchloſſen iſt. Es braucht nicht erinnert zu werden, wie gleichgültig für dieſe Abſolutheit des Empiriſchen jener formale Idealismus iſt, welcher erweiſt, daß dieſe ganze empiriſche Realität nur ein Subjectives, ein Gefühl ſey: denn dieſe Form verändert an der gemeinen und unbegreiflichen Nothwendigkeit des empiriſchen Daſeyns nicht das Mindeſte; und es iſt durchaus an keine wahre Idealität der Wirklichkeit und der reellen Seite, ſie erſcheinen nun als Beſchaffenheit der Dinge oder als Empfindung, zu denken.

Der Formalismus des hier idealiſtiſch genannten Wiſſens, der bei der Jacobi'ſchen Philoſophie, welche das beſtimmteſte und offenſte Bewußtſeyn darüber hat, entwickelt worden iſt, bedarf eigentlich keiner weitern Erläuterungen bei der Fichte'ſchen Philoſophie, welche ihn mit den andern durch das Princip der Subjectivität, und daß die abſolute Identität nicht für Erkennen und Wiſſen, ſondern nur für den Glauben iſt, gemein hat. Das Weſentliche deſſelben iſt, daß der reine Begriff, das leere Denken zu einem Inhalt, einer Beſtimmtheit des Begriffs, oder umgekehrt, die Beſtimmtheit zu der Unbeſtimmtheit auf eine unbegreifliche Weiſe hinzutritt. Ob nach dem Jacobi'ſchen Dogmatismus das

Objective, das Gegebene als das Erſte genannt wird, zu welchem der Begriff ſpäter hinzukommt: oder ob Fichte das leere Wiſſen, Ich, zum Erſten macht, deſſen Weſen daſſelbe mit dem leeren Verſtand des analyſirenden Wiſſens, nämlich eine Identität iſt, für welche bei Fichte die ihm fremde, aus ihm nicht zu begreifende Beſtimmtheit als das Spätere erſcheint, — macht in der Sache nicht den mindeſten Unterſchied.

Wenn nach dem Fichte'ſchen Idealismus Ich nicht Dinge empfindet und anſchaut, ſondern nur ſein Empfinden und ſein Anſchauen anſchaut, und nur von ſeinem Wiſſen weiß, ſo iſt die reine leere Thätigkeit, das reinfreie Handeln, das Erſte und einzig Gewiſſe; und es iſt ſchlechthin nichts als das reine Wiſſen und das reine Anſchauen, und das Empfinden: Ich = Ich. Wir werden nachher ſehen, wie durch den abſoluten Willensact die ganze vernichtete Sinnenwelt überhaupt Realität erhält; aber das Wiſſen um dieſe Realität, das Verhältniß der abſoluten Leerheit und Unbeſtimmtheit des Wiſſens zu der Beſtimmtheit und jener Realität iſt das Unbegreifliche, und eins dem Andern, das Beſondere dem Allgemeinen gleich fremd, wie die empiriſch gegebene Beſtimmtheit Jacobi's, der Unbeſtimmtheit oder dem Begriffe des analyſirenden Verſtandes. Fichte's Weiſe nur vom Wiſſen, nämlich nur von der leeren Identität zu wiſſen, bereitete ſich aber durch ihren eigenen Formalismus einen Weg zum Beſondern. Es wird anerkannt, daß die einzige Wahrheit und Gewißheit, das reine Selbſtbewußtſeyn und das reine Wiſſen, etwas Unvollſtändiges, durch etwas Anderes Bedingtes, d. h. daß das Abſolute des Syſtems nicht abſolut ſey, und eben deswegen zu etwas Anderem fortgegangen werden müſſe. Dieſe erkannte Unvollſtändigkeit des abſoluten Princips, und die daraus erkannte Nothwendigkeit eines Fortgehens zu einem Andern, iſt das Princip der Deduction der Sinnenwelt. Das völlig Leere, womit angefangen wird, hat durch ſeinen abſoluten Mangel den Vortheil, in ſich immanent die unmittelbare Nothwendigkeit zu tragen, ſich

zu erfüllen, zu einem Andern, und von dieſem Andern zu andern Andern in eine unendliche objective Welt fortgehen zu müſſen. Giebt es nun eine höhere Apriorität eines Princips, als in welchem unmittelbar die Nothwendigkeit des Ganzen liegt? — eine Nothwendigkeit, die darauf beruht, daß das Princip ſchlechthin Theil, und durch ſeine unendliche Armuth die unendliche Möglichkeit des Reichthums iſt. Das Princip ſpielt auf dieſe Art die gedoppelte Rolle, das eine Mal abſolut, das andere Mal ſchlechthin endlich zu ſeyn, und in letzterer Qualität ein Anfangspunkt für die ganze empiriſche Unendlichkeit werden zu können.

Der Formalismus dieſes Princips hat, für ſich betrachtet, auch den großen Vortheil, daß es leicht begreiflich zu machen iſt. Es iſt allgemein über die ſchwere Forderung der intellectuellen Anſchauung geklagt, es iſt zu ſeiner Zeit erzählt worden, daß Menſchen über dem Beginnen, den reinen Willensact und die intellectuelle Anſchauung zu produciren, in Wahnſinn verfallen ſeyen; — Beides iſt ohne Zweifel durch den Namen der Sache veranlaßt worden, welche Fichte als einfach und gemein genug beſchreibt, und von der es wohl nur ſchwer hielt, ſich zu überzeugen, daß ſie wirklich nur dieß Gemeine und Einfache ſey. Irgend ein Ding, etwas dem reinen Bewußtſeyn, oder Ich (das im gemeinen Bewußtſeyn nach Fichte's Ausdruck gleichfalls gegeben iſt) Fremdartiges anſchauen, iſt empiriſche Anſchauung; aber von allem Fremdartigen im Bewußtſeyn abſtrahiren, und ſich ſelbſt denken, iſt intellectuelle Anſchauung. In irgend einem Wiſſen von allem beſtimmten Inhalt abſtrahiren, und nur das reine Wiſſen, das rein Formelle deſſelben wiſſen, iſt reines abſolutes Wiſſen; dieſe Abſtraction iſt doch leicht zu machen, und jeder weiß auch was, an dem er die Abſtraction machen könne. Wegen desjenigen aber, wovon man abſtrahirt hat, hat man ſich auch nicht bange ſeyn zu laſſen: denn es geht nicht verloren, ſondern tritt vielmehr fürs Wiſſen, und fürs Handeln ohnedieß, in ſeiner ganzen empiriſchen Ausdehnung und Breite wieder ein;

nur macht die Philoſophie dieſe Zufälligkeit des gemeinen Bewußtſeyns methodiſch, aber ohne ihm von ſeiner Zufälligkeit und Gemeinheit im Geringſten etwas zu nehmen.

Das Methodiſche dieſes Wiſſens oder die Philoſophie über das gemeine Bewußtſeyn beſteht darin, daß fürs Erſte von etwas ſchlechthin Wahrem und Gewiſſem ausgegangen wird, dem Ich, dem Wiſſen ſelbſt in allem Wiſſen, dem reinen Bewußtſeyn. Aber, da es unmittelbar ſich als Princip der Deduction nur dadurch erweiſt, daß es ſchlechthin unvollſtändig und rein endlich iſt, ſo iſt ſeine Wahrheit und Gewißheit von einer ſolchen Art, welche von der Philoſophie verworfen wird; denn für dieſe iſt die Wahrheit und Gewißheit allein in dem, was nicht unvollſtändig, noch eine Abſtraction, noch bedingt iſt.

Daß aber die Leerheit des Wiſſens Princip des Fortgangs wird, — dieß findet ſich eben darin, daß daſſelbe ein ſchlechthin Mangelhaftes iſt und alſo unmittelbar eines Andern bedarf und der Anknüpfungspunkt für Anderes, welches die Bedingung deſſelben iſt, wird. Die Form, unter welcher die objective Welt, als ein Fremdes zu dem, was durch ſie vervollſtändigt wird, nämlich zum reinen Wiſſen hinzutritt, iſt das Schließen von dem Mangel eines Umſtandes im Anknüpfungspunkte, auf ſeine Nothwendigkeit, von der Unvollſtändigkeit des Abſoluten, das ſelbſt ein Theil iſt, auf einen anderen Theil, der jenen vervollſtändigt. Daß aber in dem als abſolut Geſetzten ein Mangel, daß es nur Theil iſt, — dieſe Einſicht iſt allein möglich durch die Idee der Totalität, oder überhaupt nur durch das Bewußtſeyn, daß zum Behuf der ſogenannten intellectuellen Anſchauung, des Sich-ſelbſt-Denkens, und des reinen Wiſſens, abſtrahirt worden iſt von anderem Fremdartigen, das nachher wieder aufgenommen wird. Warum nicht jene Idee der Totalität ſelbſt, an welcher gemeſſen das reine Wiſſen ſich als ein Unvollſtändiges zeigt, als das Abſolute auftritt, ſondern ein als Theil und mangelhaft Anerkanntes, — davon iſt für ſich kein Grund abzuſehen, als weil dieſer Theil

empiriſche Gewißheit und Wahrheit hat, indem ja doch jeder weiß, daß er weiß; ſolcher empiriſchen Wahrheit wird der Vorzug vor der abſoluten Wahrheit der Totalität gegeben. Das Fortſchließen von dem Theil auf andere Theile aber iſt nichts als ein Wiederaufnehmen deſſen, wovon abſtrahirt worden iſt; oder da das, was durch die Abſtraction zu Stande gekommen iſt, unmittelbar in negativer Beziehung mit dem ſteht, wovon abſtrahirt wird, daſſelbe in jenem, aber in negativer Form vorhanden iſt: ſo iſt die Deduction nichts als eine Verwandelung der Zeichen, des minus in plus. Im reinen Wiſſen iſt die Sinnenwelt als ein minus geſetzt, es iſt von ihr abſtrahirt, ſie iſt negirt worden; der Schluß auf ſie beſteht darin, daß ſie nunmehr als ein plus, und dieß plus als Bedingung des Selbſtbewußtſeyns geſetzt wird. In der Freiheit des vernünftigen Weſens iſt das Objective, worauf ſich ſeine Freiheit richtet, als ein minus geſetzt: die Deduction der Sphäre für die Freiheit beſteht alſo darin, daß es mit einem plus, als ſeyend geſetzt wird; ſo wie ein leerer Geldbeutel ein Beutel iſt, in Beziehung auf welchen das Geld allerdings ſchon, aber mit dem Zeichen minus geſetzt iſt, und das Geld aus demſelben unmittelbar deducirt werden kann, weil es in ſeinem Mangel unmittelbar geſetzt iſt.

Ein Erkennen durch ſolche Deduction iſt an und für ſich kein wahrhaftes Erkennen; denn dieß fängt vom Abſoluten an, das weder ein Theil, noch unvollſtändig, noch allein für Empirie Gewißheit und Wahrheit, noch durch Abſtraction, ſondern durch wahrhafte intellectuelle Anſchauung, iſt. Jenes Erkennen aus dem Mangel beruht im Grunde auf eben demſelben Gegebenſeyn der Objecte für das analyſirende Denken, wie Jacobi, Köppen und Andere in den geoffenbarten und geglaubten Thatſachen des Bewußtſeyns das Mannigfaltige und ſeine Verknüpfung vorfinden: nur daß das Vorgefundene bei Jacobi und Köppen ein poſitives, bei Fichte hingegen ein negatives Zeichen hat; jene finden ebendaſſelbe als vorhanden, was Fichte als mangelnd

findet. Dieſer Idealismus iſt daher die wahrhafte Umkehrung des formalen Wiſſens, — aber nicht wie Jacobi [1] geſagt hat, des „Cubus“ des Spinozismus; denn der Cubus des Spinoza iſt nicht umkehrbar, weil er im freien Aether ſchwebt, und es an ihm kein Oben noch Unten, viel weniger irgend eine Kugel, oder Schildkröte, worauf er gegründet wäre, giebt, ſondern er ſeine Ruhe und ſeinen Grund in ſich ſelbſt hat, ſeine eigene Kugel und Schildkröte iſt. Hingegen das regelloſe Polyeder des formalen Wiſſens liegt auf einer ihm fremden Erde, in der es ſeine Wurzel, und an der es ſeinen Träger hat; für daſſelbe alſo giebt es ein Oben und Unten. Das gewöhnliche formelle Wiſſen hat die mannigfaltige Empirie als Grund, aber zieht aus demſelben in die ideelle Atmoſphäre mannigfaltige Spitzen von Begriffen. Das Fichte'ſche formelle Wiſſen iſt eine Umkehrung von jenem, es fängt in der Atmoſphäre, worin Ein und daſſelbe nur negativ und ideell vorgefunden wird, an; und der Idealität deſſelben ſich bewußt, ſenkt es den negativ vorhandenen Inhalt mit poſitivem Zeichen als Realität nieder.

Was nun das Product eines ſolchen Erkennens, das vom gewiſſen Theile anfängt, und nach und nach im Fortgang an den Theilen den Mangel als eine fürs Wiſſen geſetzte Totalität ausſprechen will, betrifft: ſo ſcheint es, daß das Product die Totalität nicht nur ſeyn könne, ſondern auch ſeyn müſſe. Denn ihre Idee ſcheint das Vorausgeſetzte zu ſeyn, indem durch ſie allein erkannt werden kann, daß jenes abſolut gewiſſe Erſte nur ein Theil iſt. Weil ſie alſo wahrhaft das Erſte iſt, ſo ſcheint der Fortgang der Entwickelung ſie darſtellen zu müſſen; aber daß das Ganze dieſes Fortgangs Totalität ſey, iſt eben dadurch, daß ein als Theil Erkanntes, Mangelhaftes, abſolute Wahrheit und Gewißheit haben ſoll, unmöglich. Die reine Empirie, die nicht von einem Theile weiß, den Theil nicht durch Reflexion als ein ſchlechthin Weſen Habendes fixirt, vermag wohl von

[1] Werke, B. III., S. 11.

einem Theile anzufangen, und durch ihren Fortgang an den Theilen den ganzen Kreis zu beſchreiben und darzuſtellen; denn weil ſie Empirie iſt, ſteckt ſie nicht in den Fußeiſen der Reflexion, die den Theil zu einem Anſich, und ſo es unmöglich macht, zum Ganzen zu gelangen. Aber eine von der Empirie producirte oder vielmehr gefundene Totalität iſt, wenn ſie auch der Vorſtellung als ſolche gegeben wird, nicht für die Erkenntniß; denn für dieſe müſſen die Theile ſchlechthin durchs Ganze beſtimmt, das Ganze das Erſte der Erkenntniß ſeyn. Jene formale, das negativ Vorgefundene in Poſitives umwandelnde Erkenntniß, ſo wenig ſie vom Ganzen anfängt, ſondern vom Theile zu Theilen fortgeht, vermag aus ihrem Theilweſen weder für die Vorſtellung überhaupt, noch für die Erkenntniß, herauszukommen. Denn wenn ihr darin, daß ſie das leere Wiſſen als etwas Unvollſtändiges erkennt, die abſolute Idee vorzuſchweben ſcheint: ſo bedeutet dieſe Idee unmittelbar nur ſelbſt die Negativität eines Andern, das nöthig iſt, und das ſelbſt wieder nur ein Endliches, ein Theil, ein Anderes iſt, und ſo fort ins Unendliche. Sie erweiſt ſich als etwas ſchlechthin Formelles, weil der endliche Anknüpfungspunkt, alſo der Theil ein Anſich, ein Abſolutes iſt, wodurch alle wahre Idee der Totalität ſchlechthin zerſtört wird. Was die Deduction durch ihr Kunſtſtück, das Negative in ein Poſitives umzuſetzen, producirt, iſt daher nothwendig eben jene Maſſe gemeiner empiriſcher Realität, eine allenthalben endliche Natur, eine Sinnenwelt. Durch die Abſtraction von dem Fremdartigen im Ich war von ihm nicht ſpeculativ abſtrahirt, d. h. es war nicht vernichtet, ſondern dieſelbe Formel in eben demſelben Zuſammenhange und derſelben gemeinen Wirklichkeit, nur mit negativem Zeichen in der Form eines Mangels geſetzt worden. Wie der Spiegel ſie im gemeinen Empirismus empfangen und ideell in ſich geſetzt hatte, ſo giebt er ſie nachher wieder zurück; und dieſes Zurückgeben, oder dasjenige nennen, was dem Mangel mangelt, heißt eine immanente, transſcendentale Deduction.

Da die Endlichkeit des Anfangspunkts, der abſolut iſt, unmöglich macht, daß die Geburt der Erkenntniß ein wahrhaftes Ganzes iſt (denn dieſes iſt allein dadurch möglich, daß kein Theil an ſich iſt): ſo iſt ein wahres Ideal, worin die Endlichkeit der empiriſchen Realität verſchwände, die Affection zur Natur würde, ſchlechthin unmöglich. Es giebt keine andere Fülle von Vorſtellungen, als von endlichen; die Natur iſt ſchlechthin Sinnenwelt. Die Veränderung, welche mit dem gemeinen Empirismus vorgeht, iſt, daß er deducirt worden iſt, d. h. daß das Syſtem, oder beſſer die Maſſe (denn an ein Syſtem iſt nicht zu denken) der für das gemeine Bewußtſeyn nothwendigen Vorſtellungen, zuerſt als reiner Mangel geſetzt, und an dasjenige, was das Subject dieſes Mangels iſt, nämlich das Ich, angeknüpft erſcheint. Und es iſt beliebig, das eine Mal auf den reinen Mangel, das andere Mal auf die Maſſe des Mangelnden zu reflectiren: das eine Mal das reine Wiſſen, und immer das reine Wiſſen, die Leerheit, das Nichts zu denken, das andere Mal aber den ganzen Inhalt dieſes Nichts, als eine Maſſe von ſubjectiven, aber nur ſubjectiven Affectionen. Beides, das reine minus, und dasjenige, deſſen das Ich ermangelt, damit es ein Mangel iſt, iſt unzertrennlich; denn die Abſtraction iſt unmittelbar nur dadurch, daß ſie mit dem in Beziehung ſteht, wovon abſtrahirt wird, oder daß dieſes mit negativem Zeichen geſetzt iſt. Die theoretiſche Wiſſenſchaft nun beſteht in der Erkenntniß des Mangels, und des Mannigfaltigen, deſſen entbehrt wird; aber die eigentliche Realität, das wahrhafte plus, erhält es erſt durch den reinen Willensact. Aber Eins iſt nie ohne das Andere, die Leerheit nicht ohne das, wovon ſie leer iſt: es ſey, daß nun dieſes ideell oder reell, ſubjectiv oder objectiv geſetzt ſey.

„Der Ich,“ der im zweiten Aufzuge der „Beſtimmung des Menſchen“ (an welche Darſtellung wir uns hier vorzüglich halten wollen), ſich durch einen Geiſt in Freiheit ſetzen läßt, denkt, wenn er ſich am Ende wirklich in Freiheit geſetzt glaubt, gar nicht an

dieſe ſeine völlige Verbundenheit mit der empiriſchen Nothwendigkeit, und an die unbegreifliche Sphäre ſeiner gemeinen Realität im Gefühl. Er giebt im Vorbeigehen S. 88. auf die Frage des Geiſtes: „Du fühlſt doch nie überhaupt?“ — die Antwort: „Ich: Keinesweges. Jede Empfindung iſt eine beſtimmte. Es wird nie nur bloß geſehen, oder gefühlt, oder gehört, ſondern immer etwas Beſtimmtes, die rothe, grüne, blaue Farbe, das Kalte, Warme, Glatte, Rauhe, der Schall der Violine, die Stimme des Menſchen, und dergleichen“ (dieß: Dergleichen umfaßt wohl das Uebrige der Natur, das Erquiſite derſelben aber wird in dem namentlich Aufgeführten, dem Grünen, Rothen, dem Violinen-Schall, genannt ſeyn ſollen; unter den Beſtimmtheiten aber wären Beiſpiele beſtimmter Formen intereſſanter und zweckdienlicher geweſen, als jene Beiſpiele des Formloſen) „geſehen, gefühlt, gehört. Laß das unter uns abgemacht ſeyn.“ Von allem dieſem Beſtimmten, und der Beſtimmtheit ſeiner empiriſchen Exiſtenz überhaupt, meint ſich der Ich ohne Weiteres dadurch befreit, daß er ſich überzeugt, jene Beſtimmtheiten ſeyen in ihm, und nur ſeine Affectionen, das Wiſſen davon ein unmittelbares Wiſſen von ſeinem Zuſtand, und die ganze Kette der gemeinen Nothwendigkeit nur einſeitig: er frei alſo dadurch, daß das Subject für ſich ſelbſt (durch Affectionen, nicht durch Dinge) ein abſolut empiriſches Weſen iſt; — ein Widerſpruch, welcher unter die härteſten zu rechnen iſt. Um der Ueberzeugung willen, daß das Bewußtſeyn eines Dinges außer uns abſolut nichts weiter iſt als das Product unſeres eigenen Vorſtellungsvermögens, erklärt der Geiſt den Ich für frei und auf ewig erlöſet von der Furcht, die ihn erniedrigte und quälte: frei von einer Nothwendigkeit, die nur in ſeinem Denken ſey, und von der Wirklichkeit von Dingen, die außer ihm exiſtiren; — als ob er nicht in einer und eben derſelben Gefangenſchaft ſeines Zuſtandes, in einer und eben derſelben Nothwendigkeit wäre, die, ungeachtet ſie nicht mehr in der Form ſeines Denkens als äußeres Object vorhanden iſt, mit

eben derſelben Wirklichkeit, Willkürlichkeit und Zufälligkeit, als eine Reihe von Affectionen und Zuſtänden exiſtirt.

Da nun der Ich annoch mit einem und eben demſelben Reichthum von den Realitäten als Empfindungen begabt iſt, ſo iſt nicht zu begreifen, wie er über die Façon von Dingheit, welche ſein Syſtem von Affectionen verloren hat, in das Härmen hineingerathen kann, daß nunmehr Nichts, abſolut Nichts als Vorſtellungen, Beſtimmungen eines Bewußtſeyns als bloßen Bewußtſeyns ſeyen. Nicht über das, was er verlor: denn jene bloße Façon der Objectivität und Körperlichkeit des Süßen und Bittern iſt nicht der Mühe werth: ſondern darüber, daß er noch an ſeiner unverletzten Nothwendigkeit in ihrer ganzen Länge und Breite (des ſüßen und bittern und rothen u. ſ. w. Empfindens und des „nackten Factums der Anſchauung" [S. 169.], zu denen erſt durch das Denken das Ding hinzukommt, das ihm allein verloren gegangen iſt) reich bleibt, — hatte er zu wehklagen. Nicht über das, was der Geiſt nahm, ſondern über die ganze Endlichkeit, die er ihm ließ, konnte der Ich ihn einen ruchloſen Geiſt nennen.

Das unmittelbare Product dieſes formalen Idealismus, das uns entſtanden iſt, ergiebt ſich alſo in folgender Geſtalt: ein Reich einheitsloſer Empirie und reinzufälliger Mannigfaltigkeit ſteht einem leeren Denken gegenüber. Wenn das leere Denken als wirkende und reelle Kraft geſetzt wird, muß es, wie die übrige Objectivität, als ein Ideelles erkannt werden; oder um den Gegenſatz gegen die empiriſche Nothwendigkeit und Mannigfaltigkeit rein zu haben, muß es nicht als reelle wirkende Kraft, d. h. in Beziehung auf Realität, ſondern rein für ſich als leere Einheit, als von der Beſonderheit ganz abgeſchiedene Allgemeinheit geſetzt werden. Kant's reine Vernunft iſt eben dieſes leere Denken, und Realität ebenſo jener leeren Identität entgegengeſetzt und das nicht Zuſammenſtimmende Beider iſt es, was den jenſeitigen Glauben nothwendig macht. Aber die der Identität mit der praktiſchen

Vernunft nothwendig entbehrende Realität wird in der Kantiſchen Philoſophie nicht bloß in der ganz bloß empiriſchen Beziehung, wie ſie als Empfindung des empiriſchen Subjects vorhanden iſt, und in dem Fichte'ſchen Idealismus allein vorkommen kann, betrachtet; ſondern Kant erkennt ſie zugleich als eine höhere Realität, nämlich als organiſches Syſtem und ſchöne Natur. Indem der Kantiſche Idealismus dafür die Reinheit der Abſtraction (welche die Identität ganz aus der Differenz heraus und ihr entgegengeſetzt als Ein Glied des Gegenſatzes, und das andere als reine empiriſche Nothwendigkeit und eine aller Identität ermangelnde Mannigfaltigkeit ſetzt) verliert, gewinnt er gegen dieſen Formalismus, dadurch, daß an einer Stelle des Syſtems mehr die ſpeculative Idee hervortritt.

Auf dieſe Weiſe iſt im Fichte'ſchen Idealismus das Syſtem des Wiſſens ein Wiſſen von einem ganz leeren Wiſſen, welchem eine empiriſche Realität, von der Einheit, welcher die Mannigfaltigkeit abſolut entgegengeſetzt iſt, und von einer relativen Identität Beider. Einem ſolchen formalen Wiſſen, das es nicht weiter als bis zur relativen Identität bringen kann, und ſeinem abſoluten Gegenſatze, der bei Kant die populare und weniger abſtracte Form von Glückſeligkeit und Moralität hat, muß die wahre Identität als ein abſolutes Jenſeits gegenüber ſtehen. Weil Denken und Wiſſen ſchlechthin nur formal, nur im Gegenſatze, nur relativ ſind, ſo iſt vernünftige Erkenntniß und ſpeculative Idee unmittelbar aufgehoben und unmöglich. Die höchſte Anſtrengung des formalen Denkens iſt die Anerkennung ſeines Nichts und des Sollens; aber weil es ſich nicht wahrhaft aufgiebt, iſt das Sollen perennirend. Es iſt ein bleibendes Wollen, das nichts kann, als nur bis zur Unendlichkeit und zum Nichts, aber nicht durch daſſelbe hindurch zur poſitiven vernünftigen Erkenntniß durchbrechen.

Dieſe Form der Dreiheit: 1) Setzen, Denken, Unendlichkeit, alsdann 2) Seyn, Entgegenſetzen, Endlichkeit, und 3) eine (indem die zwei erſten ſchlechthin verſchiedene ſind) Beziehung Beider fürs

Wiſſen auf einander, welche ſelbſt eine gedoppelte iſt, a) eine unvollkommene, die poſitive Beziehung fürs Wiſſen, b) abſolute Identität Beider (und dieſe iſt außer einem ſolchen Wiſſen und Erkennen), — dieſe Form der Dreiheit ſpricht das ganze Syſtem in allen ſeinen Darſtellungen, wie zuerſt in der Wiſſenſchaftslehre aus.

Die zwei erſten Theile, oder der Gegenſatz iſt in ihren zwei erſten Grundſätzen enthalten, deren erſter: Ich = Ich (nicht als die formale Identität), die Unendlichkeit, welche eine Endlichkeit gegen ſich hat, eben darum iſt, weil er noch einen zweiten für ihn abſoluten, aus dem Ich = Ich nicht erkennbaren außer und nach ſich nothwendig hat. Dieſe zweite „Handlung" ſoll „der Materie nach bedingt" ſeyn, „es iſt ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln;" [1] . . . „aber" (S. 18—19. Wiſſenſchaftslehre) „die Bedingung, unter welcher das Gegentheil von Ich geſetzt wäre, kann aus Ich = Ich ſich gar nicht ergeben: da die Form des Gegenſetzens in der Form des Setzens ſo wenig enthalten wird, daß ſie ihr vielmehr ſelbſt entgegengeſetzt iſt." Daß das Setzen ſowohl als das Entgegenſetzen, Beides ein Handeln des Ich ſelbſt ſind, — mit dieſer Identität, welche dieſelbe iſt, die ſich im vormaligen Subject, der einfachen Subſtanz der Seele, als dem gemeinſchaftlichen Behälter für vielerlei entgegengeſetzte Thätigkeiten fand, iſt ſo wenig etwas gedient, daß ſie vielmehr das Formellſte und dasjenige iſt, was dieſe Philoſophie am Allerhöchſten verſchmähen muß. Und der Anfang mit dem Gegenſatze iſt theils ein vorläufiges, problematiſches Philoſophiren, welches mit Dingen, die Nichts ſind, mit leeren Abſtractionen ſich umtreibt, und erſt in der nachfolgenden Syntheſe ihnen Realität verſchafft: wie Fichte anerkennt, daß dieſes reine Ich und Nicht-Ich außer und vor der productiven Einbildungskraft nur durch eine Täuſchung der Einbildungskraft ein Beſtehen

[1] Wiſſenſchaftslehre, Leipzig, 1794, S. 20 (Tübingen, 1802, S. 18).

für das Denken hat; theils löſt dieſes problematiſche Philoſophiren, — welches das Unendliche, Denken dem Entgegenſetzen, dem Stoff ſchlechthin gegenüber ſtellt, und den mannigfaltigen Stoff oder das Entgegenſetzen zu dem Erſten hinzupoſtulirt, und empiriſch aufnimmt, da ſich in dem Bewußtſeyn eines Jeden ein ſolches Entgegenſetzen finde, — ſich nicht in wahrhafter Identität auf.

Der dritte Grundſatz iſt das Beziehen in der angegebenen gedoppelten Rückſicht: der einen des formalen Wiſſens und endlichen Beziehens durch Cauſalzuſammenhang, das ganz in der Differenz und in der Theilung iſt: der andern für den Glauben, durch welchen die abſolute Identität außer dem Erkennen iſt. Beide Seiten der Beziehung aber, die Form als Wiſſen und die Materie des Glaubens, können ſchlechthin nicht Eins werden. Das Herausheben des Einen Gliedes des Gegenſatzes, nämlich der Unendlichkeit, die einſeitige Reflexion auf den erſten Grundſatz, macht den Idealismus aus: aber nicht anders, als wie die gemeinſte Abſtraction ein Idealismus iſt, als Negation der Beſonderheit, d. h. poſitiv formale Identität.

Um dieſer Form der Triplicität willen, in der das Wiſſen in der Differenz, das nicht Differente aber nur entweder Unendlichkeit, formale Identität, oder jenſeits des Erkennens iſt, tritt das Fichte'ſche Syſtem nicht aus dem Princip des allgemeinen Menſchenverſtandes heraus. Und nachdem das falſche Vorurtheil ſich verbreitet hatte, daß es nicht das Syſtem des gemeinen Menſchenverſtandes, ſondern ein ſpeculatives Syſtem ſey, giebt es ſich wie billig alle Mühe, in neuern Darſtellungen dieß Vorurtheil auszureuten. Es iſt nichts klarer, als daß Jacobi dieß Syſtem mißverſtanden hat, wenn er [1] in dem Brief an Fichte, „eine Philoſophie aus Einem Stück, ein wahrhaftes Vernunft-Syſtem, auf die Fichte'ſche Weiſe" hervorgebracht, ja ſogar auf die Fichte'ſche Weiſe „allein, möglich glaubt." Jacobi ſetzt der

[1] Werke, B. III., S. 19.

Fichte'ſchen Philoſophie entgegen: Daß Er „unter dem Wahren etwas verſtehe, was vor und außer dem Wiſſen iſt.“ [1] Aber hierin kommt die Fichte'ſche Philoſophie durchaus mit der Jacobiſchen überein; das Abſolute iſt ihr allein im Glauben, nicht im Erkennen. Fichte „verſündigt ſich,“ wie Jacobi (Vorr. zu dem Briefe, S. VIII.) ſagt, ſo wenig „an der Majeſtät des Orts, wo das Wahre außerhalb des Erkennens iſt,“ [2] er will ihn ſo wenig „in den Bezirk der Wiſſenſchaft einſchließen“: daß vielmehr die abſolute Identität für ihn ſchlechthin außer dem Wiſſen, das Wiſſen nur, wie Jacobi es verlangt, formell, und in der Differenz iſt, daß Ich nicht gleich Ich ſeyn, daß das Abſolute nicht gedacht, ſondern nur Subject und Object, Eins nach dem Andern, Eins beſtimmend das Andere, Beide nur im Cauſalzuſammenhang gedacht werden können. Hierüber, daß man die abſolute Identität des Denkens und Seyns nicht denken könne, ſagt Spinoza princ. phil. Cart. P. I. prop. VI. schol.: Quidam sunt, qui negant, se ullam Dei — (d. i. wie Spinoza Gott definirt: des Weſens, in deſſen Idee die Exiſtenz nothwendig iſt, oder deſſen Idee und Seyn Eins iſt) — ideam habere, quem tamen, ut ipsi ajunt, colunt et amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem Deique attributa ob oculos ponas, nihil tamen proficies: non hercle magis quam si virum a nativitate coecum colorum differentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verum, nisi eos, tanquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus. [3]

Warum die Jacobi'ſche Philoſophie den Nihilismus, den ſie in der Fichte'ſchen findet, ſo ſehr verabſcheue, iſt vorhin gezeigt worden. Aber was das Fichte'ſche Syſtem ſelbſt hierüber betrifft, ſo liegt allerdings die Aufgabe des Nihilismus in dem reinen

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 17.
[2] Ebendaſelbſt, S. 5—6.
[3] Spinoz. opera T. I., p. 20—21.

Denken; daſſelbe iſt aber nicht fähig, zu ihm zu gelangen, weil dieß reine Denken ſchlechthin nur auf Einer Seite ſtehen bleibt, und alſo dieſe unendliche Möglichkeit eine unendliche Wirklichkeit ſich gegenüber, und zugleich mit ſich hat. Und ſo iſt das Ich ſchlechthin in die Unendlichkeit hinaus von einem Nicht-Ich afficirt: wie es ſeyn muß, da die Unendlichkeit, Denken, das nur ein Glied des Gegenſatzes iſt, als an ſich ſeyend geſetzt ſeyn ſoll. Aber darum kann ſein correlatum ſchlechthin nicht vernichtet werden, ſondern ſpringt mit unüberwindlicher Elaſticität hervor; denn Beide ſind durch das höchſte Schickſal mit diamantenen Ketten zuſammengeſchmiedet. Das Erſte der Philoſophie aber iſt, das abſolute Nichts zu erkennen, wozu es die Fichte'ſche Philoſophie ſo wenig bringt, ſo ſehr die Jacobi'ſche ſie darum verabſcheut. Dagegen ſind beide in dem der Philoſophie entgegengeſetzten Nichts: das Endliche, die Erſcheinung hat für beide abſolute Realität; das Abſolute und Ewige iſt beiden das Nichts für das Erkennen. Jacobi wirft dem Kantiſchen Syſtem vor, ein Gemiſch aus Idealismus und Empirismus zu ſeyn. Von dieſen beiden Ingredienzien iſt es nicht der Empirismus, welchen ſein Vorwurf trifft, ſondern das Idealiſtiſche, oder die Seite der Unendlichkeit. Obſchon ſie nicht die Vollkommenheit des wahren Nichts gewinnen kann, ſo iſt ſie auch ſchon ſo das Unerträgliche für ihn, weil ſie der Abſolutheit des Empiriſchen Gefahr droht, und in ihr die Forderung der Vernichtung des Gegenſatzes liegt.

Jacobi ſagt: „Gott iſt, und iſt außer mir, ein lebendiges, für ſich beſtehendes Weſen, oder Ich bin Gott. Es giebt kein Drittes.“[1] Es giebt ein Drittes, ſagt dagegen die Philoſophie, und es iſt dadurch Philoſophie, daß ein Drittes iſt; — indem ſie von Gott nicht bloß ein Seyn, ſondern auch Denken, d. h. Ich prädicirt, und ihn als die abſolute Identität von Beidem erkennt, kein Außer für Gott und darum ebenſo

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 49.

wenig ihn als ein ſolches für ſich beſtehendes Weſen, was durch ein Außer ihm beſtimmt, d. h. außer welchem noch anderes Beſtehen wäre, ſondern außer Gott gar kein Beſtehen und Nichts anerkennt: alſo das Entweder-Oder, was ein Princip aller formalen Logik und des der Vernunft entſagenden Verſtandes iſt, in der abſoluten Mitte ſchlechthin vertilgt. Jener Jacobi'ſche Grundgedanke, worin ſich ſeine Philoſophie vollkommen ausſpricht (von dem man zugleich auch zeigen könnte, daß Jacobi nicht nur auf der vorhergehenden Seite, wo er ihn ausſpricht, ihm widerſpricht, indem er ſagt, daß er „behaupte: Der Menſch findet Gott, weil er ſich ſelbſt nur in Gott finden kann"; ſondern auch an hundert andern Stellen, wo er die Vernunft göttlich u. ſ. w. nennt, — wenn es nicht ſonſt genug gezeigt worden wäre, daß ſolche Anfänge von philoſophiſchen Gedanken ſchlechthin nur etwas Geiſtreiches, nichts Philoſophiſches ſeyn ſollen, und wo er dieſe ſeine Einfälle von Andern philoſophiſch aufgenommen und ſie im Ernſt als eine Wahrheit fürs Wiſſen dargeſtellt findet, Atheismus und ſo weiter nicht nur wittert, ſondern dogmatiſch behauptet, und wo er ſelbſt über das Einfällehaben hinausgeht, und ans Denken kommt, in einem abſoluten Dualismus iſt), dieſer Jacobi'ſche Grundſatz iſt ebenſo ſehr Fichteſches Princip. Die moraliſche Weltordnung, welche im Glauben iſt, iſt ſchlechthin außer Ich; das Ich kommt in ſie, oder ſie kommt nur ins Ich, erhält nur Realität für Ich — im unendlichen Progreß. Für Ich können die Dinge ſchlechthin nicht werden, was ſie ſeyn ſollen, weil eben damit das Nicht-Ich aufhörte zu ſeyn, und Ich würde, Ich = Ich als wahrhaft abſolute Identität ohne einen zweiten Grundſatz wäre, das Ich etwas aufhöbe, was es ſelbſt geſetzt hat, und ſelbſt aufhörte Ich zu ſeyn. Es iſt alſo im Syſtem dieſes Wiſſens ſo wenig an ein Herauskommen aus dem Dualismus zu denken, als Jacobi nur verlangen kann. Die nicht dualiſtiſche Realität iſt im Glauben; und es giebt im Fichte'ſchen Syſtem ebenſo wenig dasjenige Dritte,

welches wahrhaftig das Erſte und Einzige iſt, als auch die nicht dualiſtiſche Negativität, die Unendlichkeit, das Nichts rein ſeyn kann. Sie ſoll rein ſeyn, aber wird es nicht; ſondern ſie ſelbſt wird wieder fixirt, und dadurch abſolute Subjectivität. Jacobi, welcher (indem er auf die eine Seite des Gegenſatzes, die Unendlichkeit, die formale Identität reflectirte) meinte, dieſer Nihilismus der Transſcendental-Philoſophie wolle ihm ſein Herz aus dem Buſen reißen, hatte nur auf die andere Seite des Gegenſatzes, die ebenſo abſolut vorhanden, zu reflectiren, wo er alle die Affectionen und Gemüths-Zuſtände, alles geoffenbarte und geglaubte Empiriſche vor wie nach finden konnte.

Theoretiſche Wiſſenſchaft dieſes Idealismus heißt nun nichts Anderes, als das Hervorbringen jenes Gegenſatzes von Unendlichkeit und Endlichkeit: auf einer Seite, — der Abſtraction des reinen Wiſſens und Denkens, als Wiſſens und Denkens; und auf der andern Seite, — der Abſtraction des Nichtwiſſens und Nichtdenkens, oder des Nicht-Ichs. Beides iſt nur im und fürs Wiſſen geſetzt: Eins Abſtraction und Leerheit, wie das Andere. Die empiriſche Seite iſt im Theoretiſchen überhaupt die Abſtraction des Mannigfaltigen, ein Nicht-Ich. Indem ſo das Reelle ſelbſt ganz formell oder ideell geſetzt wird, iſt das ganze Gerüſte dieſes theoretiſchen Idealismus nichts als die Conſtruction der logiſchen Formen, die von allem Inhalt abſtrahiren. Der wiſſenſchaftliche Weg, den dieſer formelle oder logiſche Idealismus in ſeinem Uebergang zur Realität, welchen er eine Deduction derſelben nennt, nimmt, iſt oben bezeichnet worden. Sein eigener Inhalt ſind die relativen Identitäten zwiſchen dem leeren Denken und der Abſtraction der Mannigfaltigkeit, welche drei Glieder alſo ſelbſt ganz innerhalb des leeren Wiſſens fallen. Wir haben nunmehr die Integration dieſer Leerheit ihrem Inhalte nach zu betrachten. Im theoretiſchen Idealismus iſt das Empiriſche eine Abſtraction; im praktiſchen aber tritt es als wahrhafte empiriſche ſicht- und fühlbare Realität auf. Die Natur, welche dort nur ein Nicht-

Ich, ein bloß Negatives, beſtimmt als das Entgegengeſetzte überhaupt, war, tritt hier aus der Abſtraction des Wiſſens in den Reichthum ihrer Realität, und in die Pracht ihrer Lebensfülle, — nämlich ein Saures und Süßes und Bitteres, ein Blaues und Rothes zu ſeyn, — heraus.

In der Jacobi'ſchen Philoſophie iſt dieſe Integration unmittelbar durch ihren urſprünglichen Empirismus, und die nicht abſtrahirte Beſonderheit des Subjects ſchon vorhanden. In der Kantiſchen Philoſophie wird das Beſondere, deſſen die Allgemeinheit der Vernunft bedarf (welche, inſofern ſie dieſes Bedürfniß hat, praktiſche Vernunft heißt), gleichfalls empiriſcher und ſorgloſerweiſe angenommen; das Vorhandenſeyn des Beſondern, der Neigungen und Leidenſchaften, des Pathologiſchen überhaupt, welches von der Vernunft zu bekämpfen, die Natur, welche von ihr zu bearbeiten, und dem Vernunftzweck (denn er iſt in ihr jetzt noch nicht realiſirt) zu unterwerfen iſt, werden als gegeben: und der Inhalt des Vernunftzwecks ſelbſt, das höchſte Gut, Glückſeligkeit nach Verdienſt (und jeder ſoll das Verdienſt haben, alſo allgemeine Glückſeligkeit überhaupt), iſt nach dem, worin denn dieſe Glückſeligkeit beſtehe, gleichfalls empiriſch vorausgeſetzt. Die Fichte'ſche Integration der Idealität durch die Realität geſchieht a priori: nämlich durch den Glauben, welcher das Princip des Uebergangs vom Mangel in die Fülle überhaupt, oder die reine Form der Umwandlung des minus in plus und der Verknüpfung Beider in gegenſeitigem Einwirken auf einander iſt; — aber auch nur die Form, denn die Materie ſelbſt, von der im minus der Idealität abſtrahirt worden iſt, iſt, wie nothwendig, ebenſo empiriſch und ohne Totalität, wie in den vorhergehenden Syſtemen.

Das Alles beherrſchende Grundprincip der Integration des Ideellen durch das Reelle, des Zuſammentreffens des leeren Denkens oder der Vernunft mit der, wie die Natur hier erſcheint, ihr gegenüberſtehenden Sinnenwelt beſteht darin, daß ſchlechthin Eins nicht iſt, was das Andere iſt, und daß in allem Verknüpfen

derſelben keine wahrhafte Identität herauskommt. Die wahrhafte Identität und Ewigkeit iſt, wie fürs Wiſſen im Jenſeits des Glaubens, ſo im Praktiſchen und Reellen ebenfalls jenſeits, nämlich im unendlichen Progreß. Wie dort das leere Denken, als reines Wiſſen, oder theoretiſche Vernunft, ſo iſt es hier als reiner Wille, oder als praktiſche Vernunft abſolut, und ſo iſt auch ſein Entgegengeſetztes eine abſolute empiriſche Sinnenwelt. Die praktiſchen relativen Identitäten, welche Kant weniger ausgeführt hat, werden ſich in ihren verſchiedenen Zweigen ergeben.

Das Erſte bei der Integration von Allem aber muß dieſes ſeyn, die Realität beider Glieder des Gegenſatzes gegen einander wieder einzuführen, oder die theoretiſche Abſtraction aufzuheben, und den Glauben nach ſeinem Product zu conſtituiren. Das Theoretiſche beſteht in der Idealität, oder in der Reflerion auf die Unendlichkeit, welche ſowohl Unendlichkeit als ſolche, leeres Wiſſen, reines Denken, als auch abſolute Entgegenſetzung $0 = +1 - 1$ iſt: und jedes beſtimmt, daß Eins nicht iſt, was das Andere iſt. Eins iſt nur, inſofern das Andere eintritt; und wie das Andere eintritt, iſt es nicht. Die Realität der Unendlichkeit oder des leeren Denkens beſteht in dem $+1 - 1$, und das Beſtehen dieſes Gegenſatzes giebt den Inhalt des Idealismus oder die logiſchen Formen; zugleich ſind ſie aber ideell $= 0$, und ihre Wahrheit iſt in der Unendlichkeit, oder darin, das ſie Nichts ſind.

Dieſe Idealität iſt nun im Praktiſchen aufzuheben, das $+1$ und -1 ſoll nicht gleich Null ſeyn; und die Realität, die ſie erhalten, iſt, daß die Unendlichkeit, das leere Denken, welches die Mitte $+1$, 0, -1 iſt, worin ſie untergehen, aus der Mitte auf die Seite tritt, und ihr gegenüber die Sinnenwelt, das Reich endlicher Exiſtenz. Dieß Conſtituiren Beider, als Realitäten, heißt der reine Willensact, welcher das Nichts des $+1$ und -1 zum abſoluten Etwas decretirt. Hierein fallen alle die Popularitäten: daß du zum Handeln da biſt; und daß dein

Handeln deinen Werth beſtimmt; die Abſolutheit der praktiſchen Vernunft, die abſolute Freiheit u. ſ. w.

Nachdem aber dieſe Nichtſe der abſoluten Entgegenſetzung ſchlechthin zu Realitäten decretirt worden ſind, ſo hängt alles Folgende formaliter am Glauben, welcher der Ausdruck der geforderten Identität Beider iſt. Aber er iſt für die Erkenntniß und Conſtruction des Praktiſchen ganz formell; denn er drückt nichts als dieſe Forderung aus, die reine Linie des Fadens, der ſchlechthin keine Erfüllung, keine Tiefe, noch Länge und Breite haben kann, und nur relative Identitäten, die immer noch die Forderung hinter ſich haben, zuläßt. Die Subjectivität, Ich, reiner Wille, entgegengeſetzt der Objectivität, iſt in abſolutem Gegenſatz, und die Aufgabe der Identität und Integration ſchlechthin nicht zu löſen.

Der reine Wille ſoll reell werden, durch Handeln; die Realität, die ihm durch Handeln entſpringt, ſoll aus ihm kommen, ſein Eigenes ſeyn; ſie muß alſo vorerſt in ihm, ideell vorhanden ſeyn, als Abſicht und Zweck des Subjects. Das Ich ſoll ſchlechthin frei den Begriff entwerfen, aus abſoluter Machtvollkommenheit ſeiner ſelbſt als Intelligenz, und der Wille ſoll durch keine andere Realität afficirt werden, die er ſich als irgendwoher gegeben zum Zweck machte, ſondern als reiner Wille nur den von ihm frei entworfenen Zweck haben. Indem der Menſch ſich zum Handeln beſtimmt, entſteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus ſeinem Handeln folgen werde; und dieß iſt das Formelle des Zweckbegriffs. Aber der Wille iſt reine Identität ohne allen Inhalt, und nur inſofern rein, als er ein durchaus Formales, Inhaltloſes iſt. Es iſt an ſich unmöglich, daß ſein Zweckbegriff aus ihm einen Inhalt habe: und es bleibt durchaus nichts als dieſer formale Idealismus des Glaubens, der das leere Subjective des Zwecks ebenſo leer objectiv ſetzt, ohne im Mindeſten dem Zweck eine innere Realität oder Inhalt geben zu können, oder zu dürfen; denn ſonſt iſt der reine Wille nicht mehr das Beſtimmende. Und es bleibt nichts als die hohle Declamation,

daß das Geſetz um des Geſetzes willen, die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werden müſſe, und wie das Ich ſich über das Sinnliche und Ueberſinnliche erhebe, über den Trümmern der Welten ſchwebe u. ſ. w.

Dieſe erhabene Hohlheit und einzig conſequente Leerheit muß denn ſo viel nachgeben, auf Realität Rückſicht zu nehmen. Und wenn der Inhalt als ein Syſtem der Pflichten und Geſetze zu wiſſenſchaftlichem Behuf aufgeſtellt werden ſoll, wird entweder die ideale Realität oder der Inhalt der Geſetze, Pflichten und Tugenden empiriſch aufgerafft (wie Kant es vorzüglich thut), oder von einem endlichen Anfangspunkt aus, fortlaufend an Endlichkeiten (wie Fichte willkürlicherweiſe von Einem Vernunftweſen, und einem ſolchen, das keinen Leib hat u. ſ. w. anfängt), deducirt. Auf welche Art aber das Syſtem aufgeſtellt werde, entſteht (weil die Realität nur eine Mannigfaltigkeit ſeyn kann, da ſie in Entgegenſetzung gegen die Idealität bleibt) eine und zwar unendliche Menge von Pflichten, Geſetzen oder Tugenden, die eben deswegen an und für ſich weder zur Totalität, noch zur äußern Vollſtändigkeit eines Syſtems gelangen: als auch ſich in ihrer Beſtimmtheit nothwendig widerſprechen, und keiner Einſchränkung durcheinander oder eines Vorzugs und Unterordnung unter einander fähig ſind, weil jede in die ideelle Form geſetzt iſt, und alſo mit der Prätenſion der Abſolutheit auftritt. Die Fichte'ſchen und Kantiſchen moraliſchen Wiſſenſchaften ſind die empiriſchen Belege hierzu.

So ſteht auf einer Seite die reine Vernunft integrirt. Wenn ſie als reiner Wille ſich behauptet, iſt ſie in ihrer Behauptung eine hohle Declamation. Giebt ſie ſich einen Inhalt, ſo muß ſie ihn empiriſch aufnehmen. Und wenn ſie ihm die Form praktiſcher Idealität gegeben, oder ihn zum Geſetz und Pflicht gemacht hat: ſo iſt ein abſoluter, alle Wiſſenſchaft aufhebender, totalitätloſer Widerſtreit dieſes Inhalts geſetzt.

Auf der andern Seite aber ſteht die durch den reinen

Willensact abſolut und zur empiriſchen Realität gemachte Natur. Was die idealiſtiſche Seite vernichtete, muß, weil ſie ſelbſt es als abſolut decretirt, ebenſo wieder hervortreten. Wäre die empiriſche Realität oder die Sinnenwelt nicht in der ganzen Stärke ihrer Entgegenſetzung, ſo hörte Ich auf, Ich zu ſeyn; es könnte nicht handeln, ſeine hohe Beſtimmung wäre dahin. Die überſinnliche Welt iſt nur die Flucht aus der ſinnlichen. Iſt nichts mehr, vor welchem geflohen wird, ſo iſt die Flucht und Freiheit und überſinnliche Welt nicht mehr geſetzt; und dieſe empiriſche Realität iſt ſo ſehr an ſich, als Ich. Zugleich beſtimmt das Verhältniß, das ſie im Willensact erhält, die Art, wie ſie ſeyn muß. Nämlich das Weſen des Ich beſteht im Handeln, das abſolute leere Denken ſoll ſich ſelbſt ſetzen; es iſt nicht geſetzt, es kommt ihm kein Seyn zu. Aber die objective Welt iſt das Seyn deſſelben, und es kann zu ſeinem wahren Weſen nur dadurch gelangen, daß es dieſes Seyn vernichtet; und die Natur iſt ſomit beſtimmt als bloße Sinnenwelt, als ein zu Vernichtendes, und muß als ein ſolches erkannt werden. Wenn dagegen ſich das Ich ſo wie das Objective als ſeyend erkennt, ſo erkennt es ſich als ſchlechthin abhängig von der Welt, und in einer abſoluten Nothwendigkeit befangen; es muß ſich nur als Negation der Sinnenwelt erkennen, und die Sinnenwelt alſo als ein zu Negirendes, oder als ein abſolut Schlechtes.

Jene erſte Erkenntniß der Welt, als eines Realen, welche vor dem reinen Willensact vorhergeht, in welchem die Welt auch wieder abſolute Realität erhält, aber eine ſolche, welche vernichtet werden muß, d. h. die denkbar ſchlechteſte, — ſtellt der erſte Aufzug in der Beſtimmung des Menſchen vor; worin der Ich ſich als „eine durch das Univerſum beſtimmte Aeußerung einer durch ſich ſelbſt beſtimmten Naturkraft" erkennt, und „daß die Natur in ihm handle, daß er unter den ewigen Geſetzen der Natur und einer ſtrengen Nothwendigkeit ſtehe, daß es das Beruhigendſte ſeyn werde, ſeine Wünſche ihr zu unterwerfen, da ja ſein Seyn

ihr völlig unterworfen iſt.“ Dieſen vernünftigen Gedanken aber „widerſtreben ſeine Wünſche. Warum ſollte er ſich die Wehmuth, den Abſchen, das Entſetzen verhehlen, welche über einen ſolchen Schluß ſein Innerſtes ergreifen?“ [1]

Dieſer ungeheure Hochmuth, dieſer Wahnſinn des Dünkels dieſes Ich, ſich vor dem Gedanken zu entſetzen, ihn zu verabſcheuen, wehmüthig zu werden darüber, daß Er Eins ſey mit dem Univerſum, daß die ewige Natur in ihm handle: ſeinen Vorſatz, ſich den ewigen Geſetzen der Natur und ihrer heiligen und ſtrengen Nothwendigkeit zu unterwerfen, zu verabſcheuen, ſich darüber zu entſetzen und wehmüthig zu werden: in Verzweiflung zu gerathen, wenn er nicht frei ſey, frei von den ewigen Geſetzen der Natur und ihrer ſtrengen Nothwendigkeit: ſich unbeſchreiblich elend durch jenen Gehorſam zu machen zu glauben — ſetzt überhaupt ſchon eine von aller Vernunft entblößte allergemeinſte Anſicht der Natur und des Verhältniſſes der Einzelnheit zu ihr voraus; eine Anſicht, welcher die abſolute Identität des Subjects und Objects durchaus fremd, und deren Princip die abſolute Nichtidentität iſt, welche alſo die Natur auch ſchlechthin nur unter Form abſoluter Entgegenſetzung, alſo als reines Object begreifen kann, von dem es nur möglich iſt, abhängig zu ſeyn, oder es von ſich abhängig zu machen, — die ſich überhaupt im Cauſalzuſammenhang befindet —, eine Anſicht der Natur als eines Dinges, worin (Beſt. des Menſchen S. 106.) ſich „Unterſchiede von grün, ſüß, roth, glatt, bitter, Wohlgeruch, rauh, Violinſchall, Uebelgeruch, Klang der Trompete,“ vorfinden. Was mögen außer ſolchen Qualitäten (und welche andere teleologiſche Qualitäten Fichte auch noch von der Natur kennt, werden wir unten ſehen) ferner die Geſetze der Natur ſeyn, von denen öfters wiederholt wird, daß: „in ihr Innres kein erſchaffner Geiſt dringe?“ Als ob ſie etwas ganz Anderes wären, als

[1] Fichte: Beſtimmung des Menſchen, S. 48—50, passim.

vernünftige Geſetze; — Geſetze, denen der Ich ſich ſchämt, ſich zu unterwerfen, denen zu gehorchen ihn unbeſchreiblich elend machen, welchen unterworfen zu ſeyn ihn in Verzweiflung bringen würde?

Nachdem der Ich im zweiten Aufzug ſeiner Beſtimmung dieſe Natur, vor der er ſich ſo ſehr entſetzt, durch Wiſſen, wie wir oben geſehen haben, zu verlieren meint, und über ihren Verluſt wieder ebenſo troſtlos wird und in Verzweiflung geräth, als über ihr Seyn: ſo ſtellt er ſie ſich durch ſeine Beſtimmung, das Handeln, und den reinen Willensact her, — als eine Natur, welche vernichtet werden müſſe. Dieſe Anſchauung der Natur, als Etwas, das nichts an ſich, ſondern reine Erſcheinung ſey, alſo keine Wahrheit, noch Schönheit in ſich hat, gründet denn eine Teleologie der Natur, und eine Phyſikotheologie, welche der ältern dem Inhalt nach geradezu entgegengeſetzt, aber der Form nach in gleichem Princip gegründet iſt. Jene ältere Teleologie nämlich bezog die Natur im Einzelnen auf Zwecke, die außer dieſem Einzelnen, ſo daß jedes nur um eines Andern willen geſetzt wäre: im Ganzen aber bilde ſie ein Syſtem, das den Quell ſeines Lebens zwar auch außer ſich hätte, aber ein Abglanz ewiger Schönheit, Vernunft, wäre, und die höchſte und ſeligſte Wahrheit, das vollkommene Geſetz der höchſten Weisheit in ſich trüge. Die Fichte'ſche Teleologie ſtellt dasjenige, was als Natur erſcheint, gleichfalls als um eines Andern willen Vorhandenes, nämlich um den freien Weſen eine Sphäre und Spielraum zu bilden, und um zu Trümmern werden zu können, über denen ſie ſich erhöben, und ſo ihre Beſtimmung erreichten. Dieß gemeine teleologiſche Princip, daß die Natur nichts an ſich, ſondern nur in Beziehung auf ein Anderes, ein abſolut Unheiliges und Todtes iſt, hat die Fichte'ſche Philoſophie mit aller Teleologie, beſonders des Eudämonismus, gemeinſchaftlich: aber was die Natur durch und für das Andere iſt, darin iſt die Fichte'ſche Teleologie den andern entgegengeſetzt. Wie die Natur in der Phyſikotheologie der Ausdruck ewiger Wahrheit iſt, ſo iſt ſie in

der Kantiſchen und Fichte'ſchen Moraltheologie ein zu Vernichtendes, an dem der Vernunftzweck ewig erſt zu realiſiren iſt, von Wahrheit entblößt, das Geſetz der Häßlichkeit und Vernunftwidrigkeit an ſich tragend.

Es brechen hier die gemeinſten Litaneien über das Uebel in der Welt ein, deren Peſſimismus Kant an die Stelle des Optimismus geſetzt hat, indem Kant und ihm nach Fichte dasjenige, was Voltaire, dem von der Frömmelei in die Empirie des gemeinen Lebens herabgezogenen Optimismus, ſich auf eben den Standpunkt der Empirie ſtellend, und alſo ganz conſequent ad hominem entgegenſetzte, in philoſophiſche Form brachten, und ſyſtematiſch erwieſen; wodurch denn jene Conſequenz ganz und gar verloren geht, und die relative Wahrheit des Empiriſchen gegen Empiriſches zu einer abſoluten werden ſoll. Das Voltaire'ſche Verfahren iſt ein Beiſpiel von ächtem geſunden Menſchenverſtand, den dieſer Menſch in ſo hohem Grade beſeſſen hat, und von dem Andere ſoviel ſchwatzen, um ihre Ungeſundheiten für Menſchenverſtand zu verkaufen. Da eine philoſophiſche Idee in die Erſcheinung herabgezogen, und mit den Principien der Empirie verbunden, unmittelbar eine Einſeitigkeit wird: ſo ſtellt der wahrhafte geſunde Menſchenverſtand ihr die andere Einſeitigkeit, die ſich ebenſo in der Erſcheinung findet, entgegen, und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der erſten, indem für jene erſte ſich auf die Erſcheinung und Erfahrung berufen wird, er aber in eben dieſer Erfahrung und Erſcheinung das Gegentheil aufzeigt. Weiter aber geht der Gebrauch und die Wahrheit der zweiten Einſeitigkeit für ſich nicht, und der ächte geſunde Menſchenverſtand muthet ihr auch nicht mehr zu. Die Schulpedanterei macht ſich hingegen gegen den geſunden Menſchenverſtand wieder auf dieſelbe Weiſe lächerlich, daß ſie das, wovon er nur dieſen relativen Gebrauch ad hominem machte, abſolut aufnimmt, und es ernſthafterweiſe in philoſophiſche Form gießt. Dieſes Verdienſt hat die Kantiſche und Fichte'ſche

Philoſophie ſich um die Voltaire'ſche Argumentation erworben; — ein Verdienſt, deſſen ſich die Deutſchen allgemein rühmen, einen franzöſiſchen Einfall auszubilden und ihn verbeſſert, in ſein gehöriges Licht geſtellt, und gründlichermaßen ausgeführt und wiſſenſchaftlich gemacht zurückzugeben: d. h. ihm gerade noch die relative Wahrheit, die er hat, zu nehmen, dadurch, daß ihm allgemeingültige Wahrheit, deren er nicht fähig iſt, ertheilt werden ſollte.

Durch die abſolute Subjectivität der Vernunft und ihre Entgegenſetzung gegen die Realität iſt nunmehr die Welt der Vernunft abſolut entgegengeſetzt, dadurch abſolute vernunftloſe Endlichkeit und unorganiſche Sinnenwelt, die im unendlichen Progreß gleich Ich werden ſoll, d. h. abſolut iſt und bleibt. Alſo als etwas Vernunftwidriges zeigt ſich ſchon die phyſiſche Natur (Beſt. d. Menſchen, S. 221. ff.): „ſie widerſtrebt, unſerem Geſchlecht ſeinen Unterhalt zu gewähren," alſo daß „unſterbliche Geiſter genöthigt ſind, alles ihr Dichten und Trachten und ihre ganze Anſtrengung auf den Boden zu heften, der ihre Nahrung trägt. Noch jetzt ereignet ſich oft, daß eine feindſelige Witterung zerſtört, was jahrelange Arbeit erforderte, und den fleißigen und ſorgfältigen Mann, unverſchuldet" (doch wohl auch oft mit Schulden), „dem Hunger und dem Elende Preis giebt; Waſſerfluthen, Sturmwinde, Vulcane, Erdbeben; Krankheiten, welche noch" in dieſem laufenden Jahre „die Menſchen wegraffen, in der Blüthe ihrer Kräfte, und Kinder, deren Daſeyn ohne Frucht und Folge vorübergeht; annoch Seuchen" u. ſ. w. „So kann es aber nicht immerdar bleiben ſollen." Jedoch habe dieſe bewußtloſe Natur immer noch viel mehr Verſtand, als die Art, wie das Menſchengeſchlecht exiſtirt, von dem „annoch Horden Wilde ungeheure Wüſteneien durchirren, die, wenn ſie ſich begegnen, einander feſtlich auffreſſen; auch Heere, wenn ſie einander erblicken, bringen einander um. So ausgerüſtet mit dem Höchſten, was der menſchliche Verſtand erſonnen, durchziehen

Kriegsflotten durch den Sturm und die Wellen die Meere, um einander umzubringen. Dieſe verkehrten Menſchen, wovon ein Theil den anderen als Sklaven hält, obwohl unter ſich in ewigem Kampfe, treten doch ſogleich gegen das Gute, das ſchon für ſich immer das Schwächere iſt, ſobald es ſich blicken läßt, mit einander in Verbindung:" was ſie gar nicht nöthig hätten, da außer dem, daß das Gute ſchon für ſich das Schwächere iſt, auch die Guten an ihrem Theil ihre Sache ebenſo ſchlecht machen. Denn bei Beförderung des Vernunftzwecks, für deſſen unfehlbare Erreichung die Vernunft bürgt, betragen ſich die Guten, in deren Thun das Ziel der Menſchheit und auf deren Thun in der moraliſchen Weltordnung gerechnet iſt, — dieſe Guten betragen ſich wie einfältige Spießbürger: „Die Guten haben oft eine geheime Eigenliebe, tadeln und beſchuldigen einander; Jeder" ſolcher Guten „hält die Verbeſſerung, die er machen will, gerade für die wichtigſte und beſte, und klagt die anderen Guten, denen die ſeinige nicht ſo wichtig iſt, der Verrätherei der guten Sache an; u. ſ. f.," wie das in der Beſtimmung des Menſchen [1] ſelbſt ausführlicher zu leſen ſteht. Kurz eine moraliſche Empfindelei, wenn ſie nur nach der Seite des Häßlichen und Unnützen hingeht, wie ſonſt die Frömmelei nach der Seite des Guten und Nützlichen, wird zur vernünftigen Anſicht der Welt. Und die Philoſophie hat ſich ſelbſt in die gemeine Anſicht der Subjectivität geſtellt, welche, ſelbſt eine Zufälligkeit und Willkür, d. h. ein Uebel, auch objectiv das Uebel, d. h. Zufälligkeit und Willkür erblickt; und ihrer eigenen Erhebung, ſo wie der Erhebung ihrer Anſicht der Welt aus der Anſicht einer empiriſchen Nothwendigkeit, welche Eins iſt mit der Zufälligkeit, in die Anſicht einer ewigen Nothwendigkeit, welche Eins iſt mit der Freiheit, — der Nothwendigkeit der als Weltlauf exiſtirenden Weisheit — und das, was Plato von der Welt ſagt, daß „die

[1] S. 226—230.

Vernunft Gottes ſie als einen ſeligen Gott geboren habe," zu erkennen, — ſich völlig begeben.

Die Religion theilt mit dieſer Philoſophie der abſoluten Subjectivität ſo wenig ihre Anſicht, daß, indem dieſe das Uebel nur als Zufälligkeit und Willkür der ſchon an ſich endlichen Natur begreift, ſie vielmehr das Böſe als Nothwendigkeit der endlichen Natur, als Eins mit dem Begriff derſelben darſtellt: aber für dieſe Nothwendigkeit zugleich eine ewige, d. h. nicht eine in den unendlichen Progreß hinaus verſchobene und nie zu realiſirende, ſondern wahrhaft reale und vorhandene Erlöſung darſtellt; und der Natur, inſofern ſie als endliche und einzelne betrachtet wird, eine mögliche Verſöhnung darbietet, deren urſprüngliche Möglichkeit, das Subjective, im urſprünglichen Abbilde Gottes geſetzt iſt, ihr Objectives aber die Wirklichkeit in ſeiner ewigen Menſchwerdung, die Identität jener Möglichkeit und dieſer Wirklichkeit aber durch den Geiſt als das Einsſeyn des Subjectiven mit dem Menſch gewordenen Gotte: ſo daß die Welt an ſich reconſtruirt, erlöſt, und auf eine ganz andere Weiſe geheiligt iſt, als daß in dem Ideal der moraliſchen Weltordnung, die Vulcane u. ſ. w. nicht immerdar ſo bleiben, wie ſie annoch ſind, daß jene nach und nach ausbrennen, die Orkane zahmer, die Krankheiten weniger ſchmerzhaft, der Dunſtkreis der Wälder und Sümpfe verbeſſert werde u. ſ. w. Und weil in der Religion die Welt ihrem Weſen nach geheiligt iſt, ſo wird ſie nur für die Beſchränktheit des Erkennens, die empiriſche Anſchauung und das eigene Zweckſetzen als ungeheiligt, die vollkommene Anſchauung und die ewige Seligkeit aber ausdrücklich jenſeits der Beſchränktheit geſetzt; der Beſchränktheit, welche in der moraliſchen Weltordnung immanent ſeyn, und zu deren Behuf ſogar die Vulcane ausbrennen, die Erdbeben zahmer werden u. ſ. w., die Völker einander nicht mehr mit Krieg überziehen, noch ausplündern u. ſ. w., — und die ſchlechthin bleiben ſoll. In dieſer Philoſophie iſt hingegen die Welt weder urſprünglich Natur und

göttlich, noch nach ihrer ſittlichen Seite verſöhnt, ſondern an ſich etwas Schlechtes; für die Endlichkeit aber iſt das Böſe doch nur ein Zufälliges und Willkürliches. Wenn aber die phyſiſche und ſittliche Welt an ſich mehr als ſchlechte Sinnenwelt, und die Schlechtigkeit nicht abſolut wäre: ſo fiele auch das andere Abſolute, die Freiheit, dieſer reine Wille, der eine Welt braucht, in der die Vernunft erſt zu realiſiren iſt, und ſo der ganze Werth des Menſchen hinweg, — weil dieſe Freiheit nur iſt, indem ſie negirt, und nur negiren kann, ſolang das iſt, was ſie negirt.

So wenig nun das Urſprüngliche als Natur, die abſolute Vernunft als an ſich ſeyend, und nicht erſt im unendlichen Progreß werdend wahrhaft erkannt iſt: ebenſo wenig iſt auch das Differenzverhältniß nach ſeiner Wahrheit erkannt; denn dieſes iſt als Anſich begriffen, und deswegen nicht aufzuheben. Für daſſelbe ſoll das Uebel ein Zufälliges ſeyn, da es doch ſelbſt allein das Uebel iſt. Jenes Uebel aber, das ſich für das Differenzverhältniß und Abſondern von dem Ewigen noch beſonders finden ſoll, kann nicht anders beſtimmt werden, als daß es das jener abſoluten Abſonderung Entgegengeſetzte iſt. Das der Abſonderung Entgegengeſetzte aber iſt nichts als das Einsſeyn mit dem Ewigen, und dieſes müßte das Uebel ſeyn; wie wir oben geſehen haben, daß das Einsſeyn mit dem Univerſum, — daß das Univerſum in mir lebt und wirkt, der Gehorſam gegen das ewige Geſetz der Natur und der heiligen Nothwendigkeit, — das Entſetzlichſte und Wehmüthigſte für den Ich iſt. So wenig die Differenz oder das Uebel richtig begriffen iſt, ebenſo wenig kann auch die Reconſtruction ächter Art ſeyn, — weil das Unendliche dem Endlichen, das Ideelle, die reine Vernunft dem Reellen, der Exiſtenz als urſprünglich unvereint, und unvereinbar geſetzt iſt.

Dieſe Reconſtruction müßte das Weſen des Geiſtes enthüllen, und ihn darſtellen, wie in ihm als frei die Natur ſich reflectirt, die ſich in ſich zurücknimmt, und ihre urſprüngliche ungeborgte reelle Schönheit in das Ideelle oder die Möglichkeit

und ſomit ſich als Geiſt erhebt: welches Moment, inſofern die Identität als Urſprünglichkeit mit der Totalität verglichen wird, dadurch allein als Bewegung und Zertrümmerung der Identität und als Reconſtruction erſcheint; — und wie das Weſen der Natur, in der Form der Möglichkeit, oder als Geiſt, ſeiner ſelbſt als ein lebendiges Ideal in anſchaubarer und thätiger Realität genießt, und als ſittliche Natur ſeine Wirklichkeit hat, in welcher das ſittlich Unendliche, oder der Begriff, und das ſittlich Endliche, oder die Individualität ſchlechthin Eins ſind.

Aber da in dieſem Formalismus einmal der Geiſt als Indifferenz abſolut gegen das Differente fixirt iſt, kann keine wahre Realität des Sittlichen, kein Einsſeyn des Begriffs deſſelben und ſeiner Wirklichkeit Statt finden. Das praktiſch Ideale, der durch den reinen Willen geſetzte Zweckbegriff, iſt jene reine Indifferenz und Leerheit: der Inhalt aber das Beſondere der Individualität, oder Empiriſche des Wohlſeyns; und Beide unfähig, in einer ſittlichen Totalität Eins zu ſeyn. Die abſolute Mannigfaltigkeit dieſer Empirie, formell aufgenommen in die Indifferenz oder in den Begriff, giebt eine Mannigfaltigkeit von Rechten: ſo wie die formelle Totalität derſelben, und ihr Reellwerden die Rechtsverfaſſung und den Staat. Nach dem Princip des Syſtems, daß der Begriff in dieſer unverrückten Form der Entgegenſetzung abſolut ſey, iſt das Rechtliche, und die Conſtruction des Rechtlichen als eines Staats, ein Fürſichſeyendes, und der Lebendigkeit und Individualität abſolut Entgegengeſetztes. Es iſt nicht das Lebendige ſelbſt, das ſich in dem Geſetz zugleich allgemein ſetzt, und in dem Volke wahrhaft objectiv wird; ſondern ihm tritt das Allgemeine, für ſich fixirt, als ein Geſetz ſchlechthin gegenüber, und die Individualität befindet ſich unter abſoluter Tyrannei. Das Recht ſoll geſchehen, aber nicht als innere, ſondern als äußere Freiheit der Individuen, die ein Subſumirtwerden derſelben unter den ihnen fremden Begriff iſt. Der Begriff wird hier zum ſchlechthin Objectiven und zur Geſtalt eines

abſoluten Dings, von welchem abhängig zu ſeyn, die Vernichtung aller Freiheit iſt.

Was aber die andere Seite betrifft, nämlich daß der vom reinen Willen producirte Zweckbegriff, wenn von ihm wirklich etwas mehr als Formelles producirt werden könnte, ſubjectiv ſey und als Sittlichkeit der Einzelnen oder als Moralität ſich darſtelle: ſo iſt hier der Inhalt des Begriffs, die in ideeller Form als Zweck und Abſicht geſetzte Realität, irgend ein empiriſch Gegebenes, und nur die leere Form das Aprioriſche. Es iſt aber nicht der materielle Theil des Zwecks, ſondern ſeine formelle Seite (der reine Wille) dasjenige, was mein iſt; Ich iſt ſelbſt der reine Wille. Aber an eine wahre Sittlichkeit, nämlich eine wahre Identität des Allgemeinen und Beſondern, der Materie und der Form, iſt hier ebenſo wenig zu denken. Weil die Leerheit des reinen Willens und des Allgemeinen das wahrhaft Aprioriſche iſt, ſo iſt das Beſondere ein ſchlechthin Empiriſches. Was denn an und für ſich Recht und Pflicht iſt, eine Beſtimmung hiervon zu geben, wäre widerſprechend; denn der Inhalt hebt ſogleich den reinen Willen, die Pflicht um der Pflicht willen auf, und macht die Pflicht zu etwas Materialem. Die Leerheit des reinen Pflichtgefühls und der Inhalt kommen einander beſtändig in die Quere. Und da die Moralität, damit ſie rein ſey, in nichts Anderem, als in der leeren Form des Bewußtſeyns geſetzt werden darf, daß ich weiß, daß ich pflichtmäßig handle: ſo muß eine Sittlichkeit, die ſonſt für ſich rein iſt, ſich den Inhalt ihres Thuns aus ihrer höhern wahrhaft ſittlichen Natur ſchöpfen; und der Zuſatz dieſes Bewußtſeyns, worin ſchlechthin das Moraliſche beſtehen ſoll, dient zu nichts, als ſie zu legiren und zu verunreinigen. Wenn in der wahren Sittlichkeit die Subjectivität aufgehoben iſt, ſo wird dagegen durch jenes moraliſche Bewußtſeyn das Vernichten der Subjectivität gewußt, und damit die Subjectivität in ihrem Vernichten ſelbſt feſtgehalten und gerettet, und Tugend, indem ſie ſich in Moralität verwan-

delt, zum nothwendigen Wiſſen um ihre Tugend, d. h. zum Phariſäismus.

Wird aber nicht wahre Sittlichkeit vorausgeſetzt, ſo ſteht es frei, indem die Moralität in der Form beſteht, alle moraliſchen Zufälligkeiten in die Form des Begriffs zu erheben, und der Unſittlichkeit eine Rechtfertigung und ein gutes Gewiſſen zu verſchaffen. Die Pflichten und Geſetze, da ſie in dem Syſteme, wie oben gezeigt, eine unendlich auseinander geworfene Mannigfaltigkeit, jede von gleicher Abſolutheit, ſind, machen eine Wahl nothwendig; welche Wahl ſchlechthin das Subjective iſt, denn das Objective, die Form der Allgemeinheit, iſt das Gemeinſchaftliche Aller. Nun kann kein wirklicher Fall einer Handlung erdacht werden, der nicht mehrere Seiten hätte, von welchen, indem andere Pflichten übertreten, andern gehorcht, indem andern Pflichten gehorcht, andere übertreten werden, — in welchem nicht Seiten ſind, die als Pflichten gelten müſſen; denn jede Anſchauung eines wirklichen Falls iſt unendlich durch den Begriff beſtimmbar. Beſtimmt der eigene zufällige, ſchlechte Sinn dieſe Wahl, ſo iſt er eine Unſittlichkeit, die ſich aber durch das Bewußtſeyn der Seite der Handlung, von der ſie Pflicht iſt, vor ſich ſelbſt rechtfertigt und ſich ein gutes Gewiſſen giebt. Iſt aber das Gemüth ſonſt für ſich redlich genug, objectiv handeln zu wollen, ſo ſteht ihm die Zufälligkeit der Pflichten, weil ihrer eine Menge ſind, in der Menge aber das Einzelne ein Zufälliges wird, gegenüber. Und es muß in jene traurige Unſchlüſſigkeit und in Schwäche verfallen, welche darin beſteht, daß für das Individuum nur Zufälligkeit vorhanden iſt, und es ſich aus ſich ſelbſt keine Nothwendigkeit erſchaffen kann, noch darf. Entſcheidet es ſich aber für irgend eine der vielen Pflichten, ſo hat eine Entſcheidung ihre Möglichkeit in der Bewußtloſigkeit über die unendliche Menge der Pflichten, in welche als in unendliche Qualitäten, wie jedes Wirkliche, ſo der wirkliche Fall des Handelns, aufgelöſt werden kann, und aus Pflicht aufgelöſt werden muß.

Das Wiſſen dieſer Qualitäten, welche die Pflichtbegriffe abgeben, iſt, weil ſie empiriſch unendlich ſind, unmöglich, und doch als Pflicht ſchlechthin gefordert. Indem auf dieſe Weiſe die Bewußtloſigkeit über den ganzen Umfang der Rückſichten bei der Handlung, und Mangel an der erforderten Einſicht ſchlechthin nothwendig wird: ſo muß das Bewußtſeyn dieſer Zufälligkeit des Handelns vorhanden ſeyn, was gleich iſt dem Bewußtſeyn der Immoralität. Aechte Sittlichkeit wird alſo durch den Zuſatz dieſer Art von Bewußtſeyn ſeiner Pflichtmäßigkeit verunreinigt, und durch dieſe Moralität womöglich unſittlich gemacht: der Unſittlichkeit ſelbſt durch das Bewußtſeyn irgend einer Pflicht, das ihr nach dem Begriff der Sache nicht fehlen kann, die Rechtfertigung des Unſittlichen: ſtrebenden redlichen Gemüthern aber das Bewußtſeyn nothwendiger Unſittlichkeit, nämlich die Sittlichkeit überhaupt unter der Geſtalt der Zufälligkeit der Einſicht gegeben, welche ſie ſchlechthin nicht haben ſoll. Und darum hat dieſe Vorſtellung der Sittlichkeit, als Moralität, indem das wahrhaft Sittliche durch ſie in Niederträchtigkeit, die Kraft in Schwäche umgewandelt, die Niederträchtigkeit aber als Moralität gerechtfertigt wird, ſo leicht aus der Philoſophie, als Wiſſenſchaft, in das allgemeine Publicum übergehen, und ſich ſo beliebt machen können.

Die Realität des Idealen, die wir bisher betrachteten, war der Inhalt, den das leere Ideelle des reinen Willens erhielt. Außer dieſem immer noch Innern iſt noch die äußere Seite des Zweckbegriffs, welche (wir haben geſehen wie) nunmehr einen Inhalt hat, übrig: nämlich die Seite des formalen Idealismus, nach welcher ſich die bisherige praktiſche Ueberſinnlichkeit zugleich als Erſcheinung darſtellt. Dieſe Erſcheinung iſt das Ganze der Handlung, theils angeſchaut in der empiriſchen Form, auseinandergezogen als Veränderung und Wirkungen in der Zeit: theils aber ſoll die Realität des überſinnlichen Zweckbegriffs auch eine folgereiche Fortſetzung der Handlung in der überſinnlichen Welt ſelbſt ſeyn, — Princip einer Reihe von geiſtigen Wirkungen;

welches Letztere nichts ausdrückt, als die in das Geiſtige ſelbſt hineingetragene Empirie und Zeitlichkeit, wodurch das Geiſtige ein Geiſterreich wird. Denn im wahrhaft Geiſtigen und in der Idee iſt keine Reihe noch Folge; nur wenn die Idee vors Erſte dadurch verendlicht iſt, daß ſie einer ſinnlichen Sphäre entgegen und als geiſtige geſetzt, und dann dieſe geiſtige Sphäre ſelbſt wieder in eine unendliche Menge von geiſtigen Atomen, Subjectivitäten als Bürgern eines Dings, das Geiſterreich heißt, qualitativ zerſplittert iſt, — kann von geiſtigen Folgen die Rede ſeyn. Das Speculative, was darin liegt, daß die Idee, die übrigens ſelbſt nur empiriſch als Zweck eines Handelns und als ein von Subjectivität Afficirtes vorkommt, das Ewige iſt desjenigen, was in der Sinnenwelt als eine Reihe von Veränderungen erſcheint, — verliert ſich ſo zum Ueberfluſſe noch vollends durch die Form einer abſoluten geiſtigen Sphäre, in welcher Folgen ſind, und ihren Gegenſatz, den ſie gegen eine noch außer ihr vorhandene ſinnliche Welt hat, wenn jenes Ueberſinnliche nicht ſchon ſelbſt ſinnlich genug wäre. Die Conſtruction der ſittlichen Idee, hier des Vernunftzwecks, der in der moraliſchen Weltordnung realiſirt werden ſoll, geht, ſtatt ſich in dem philoſophiſchen Standpunkte zu halten, in empiriſch geſchichtliche Rückſichten aus, und die Ewigkeit der ſittlichen Idee in einen empiriſch-unendlichen Progreß über. Von Speculativem iſt nichts zu ſehen, als die Idee des Glaubens, durch welchen die Identität des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen geſetzt iſt; — eine Idee, die aber etwas ſchlechthin Formelles bleibt. Sie dient nur, um von dem leeren reinen Willen auf das Empiriſche hinüberzuſpringen. Was zum Grunde liegen bleibt, iſt die abſolute Endlichkeit eines Subjects und eines Handelns, und ihm gegenüber eine zu vernichtende, vernunftloſe Sinnenwelt, und dann eine in die Unendlichkeit intellectueller Einzelnheiten aus einander geworfene, und der ſinnlichen abſolut entgegengeſetzte überſinnliche Welt; — deren wahrhafte und inhaltreiche Identität

(da alle dieſe Endlichkeiten abſolut ſind) ein Jenſeits, und in allem Bisherigen, was wir von der Sittlichkeit betrachtet haben, nirgends aufgetreten iſt. Und daß auf dieſe Weiſe (da nach dem Syſtem das Ich, als das Abſolute, ſich im Theoretiſchen mit einem Nicht=Ich afficirt bekennt, aber im Praktiſchen dieſe Zeitlichkeit aufzulöſen vorgiebt) die Vernunft=Idee der Identität des Subjectiven und Objectiven etwas für die Wiſſenſchaft rein Formelles und bloß Vorgegebenes iſt, — konnte ſo nur erwieſen werden, daß an jenem Praktiſchen gezeigt wurde, wie dieſe Idee in demſelben nicht conſtruirt, ſondern durchgehends abweſend, und vielmehr nicht ein geſunder, ſondern ein von aller Geſundheit abgekommener, in Reflexions=Aberglauben verhärteter und in formeller Wiſſenſchaft (welche er ſeine Deduction nennt) ſteckender Verſtand herrſchend iſt; von welchem wir die untergeordnete Sphäre, worin Speculation zu finden iſt (nämlich die Idee der transſcendentalen Einbildungskraft), bei der Kantiſchen Philoſophie beleuchtet haben: und welchem wir in dem, was ihm Ideale, moraliſche Weltordnung, Vernunftzweck ſind, in ſeinen praktiſchen Realitäten, um die Abweſenheit der Idee an ihnen ſelbſt zu zeigen, denn auch haben folgen müſſen.

Nachdem auf dieſe Weiſe, durch die Totalität der betrachteten Philoſophien, der Dogmatismus des Seyns in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphyſik der Objectivität in die Metaphyſik der Subjectivität umgeſchmolzen, und alſo der alte Dogmatismus und Reflexionsmetaphyſik, durch dieſe ganze Revolution der Philoſophie, zunächſt nur die Farbe des Innern, oder der neuen und modiſchen Cultur angezogen, die Seele, als Ding, in Ich, als praktiſche Vernunft, in Abſolutheit der Perſönlichkeit und der Einzelnheit des Subjects, — die Welt aber, als Ding, in das Syſtem von Erſcheinungen, oder von Affectionen des Subjects und geglaubten Wirklichkeiten, — das Abſolute aber, als ein Gegenſtand und abſolutes Object der Vernunft, in ein abſolutes Jenſeits des vernünftigen Erkennens ſich umgewandelt: und dieſe Metaphyſik der Subjectivität (während andere Geſtalten derſelben auch ſelbſt in dieſer Sphäre nicht zählen) den vollſtändigen Cyklus ihrer Formen in der Kantiſchen, Jacobi'ſchen und Fichte'ſchen Philoſophie durchlaufen, und alſo dasjenige, was zur Seite der Bildung zu rechnen iſt (nämlich das Abſolutſetzen der einzelnen Dimenſionen der Totalität, und das Ausarbeiten einer jeden derſelben zum Syſtem), vollſtändig dargeſtellt und damit das Bilden beendigt hat; ſo iſt hierin unmittelbar die äußere Möglichkeit geſetzt, daß die wahre Philoſophie, aus dieſer Bildung erſtehend, und die Abſolutheit der Endlichkeiten derſelben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum ſich als vollendete Erſcheinung zugleich darſtellt. Denn, wie die Vollendung der ſchönen Kunſt durch die Vollendung der

mechaniſchen Geſchicklichkeit, ſo iſt auch die reiche Erſcheinung der Philoſophie durch die Vollſtändigkeit der Bildung bedingt; und dieſe Vollſtändigkeit iſt durchlaufen.

Der unmittelbare Zuſammenhang aber dieſer philoſophiſchen Bildungen mit der Philoſophie, — ein Zuſammenhang, deſſen die Jacobi'ſche Philoſophie am Meiſten entbehrt, — und ihre poſitive, wahrhafte, aber untergeordnete Stelle in derſelben, erhellt aus demjenigen, was ſich bei Gelegenheit dieſer Philoſophien über die Unendlichkeit, die ihr zum Abſoluten gemachtes, und dadurch mit der Entgegenſetzung gegen die Endlichkeit behaftetes Princip iſt, ergeben hat; indem in denſelben das Denken als Unendlichkeit und negative Seite des Abſoluten, welche die reine Vernichtung des Gegenſatzes oder der Endlichkeit, aber zugleich auch der Quell der ewigen Bewegung oder der Endlichkeit, die unendlich iſt, d. h., die ſich ewig vernichtet, — aus welchem Nichts und reinen Nacht der Unendlichkeit die Wahrheit als aus dem geheimen Abgrund, der ihre Geburtsſtätte iſt, ſich emporhebt, — erkannt wird.

Da für die Erkenntniß dieſe negative Bedeutung des Abſoluten oder die Unendlichkeit durch die poſitive Idee, daß das Seyn ſchlechthin nicht außer dem Unendlichen, Ich, Denken, ſondern Beide Eins ſind, bedingt iſt: ſo war von dieſen Reflexionsphiloſophien theils nichts abzuhalten, als daß die Unendlichkeit, Ich, nicht wieder, wie in ihnen geſchah, ſtatt unmittelbar ins Poſitive der abſoluten Idee überzuſchlagen, auf dieſem Punkte ſich fixirte und zur Subjectivität wurde, wodurch ſie wieder in den alten Gegenſatz und in die ganze Endlichkeit der Reflexion herunterfiel, die ſie ſelbſt vorher vernichtete; theils aber iſt die Unendlichkeit und das Denken, das ſich als Ich und Subject fixirt, und das Object oder das Endliche ſo gegen ſich über erhält (alſo von dieſer Seite auf gleicher Stufe mit ihm ſteht), auf der andern Seite (weil ſein innerer Charakter Negation, Indifferenz iſt) dem Abſoluten näher als das Endliche: ſo auch die Philoſophie der Unendlichkeit der Philoſophie des Abſoluten näher, als die des Endlichen.

Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der Abgrund des Nichts, worin alles Seyn verſinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geſchichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, — das Gefühl: Gott ſelbſt iſt todt (dasjenige, was gleichſam nur empiriſch ausgeſprochen war, mit Pascals Ausdrücken: la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme), rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchſten Idee bezeichnen; und ſo dem, was etwa auch entweder moraliſche Vorſchrift einer Aufopferung des empiriſchen Weſens oder der Begriff formeller Abſtraction war, eine philoſophiſche Exiſtenz geben, und alſo der Philoſophie die Idee der abſoluten Freiheit, und damit das abſolute Leiden oder den ſpeculativen Charfreitag, der ſonſt hiſtoriſch war, und dieſen ſelbſt, in der ganzen Wahrheit und Härte ſeiner Gottloſigkeit wiederhergeſtellt: — aus welcher Härte allein (weil das Heitre, Unergründlichere und Einzelnere der dogmatiſchen Philoſophien, ſo wie der Naturreligionen verſchwinden muß) die höchſte Totalität in ihrem ganzen Ernſt und aus ihrem tiefſten Grunde, zugleich allumfaſſend, und in die heiterſte Freiheit ihrer Geſtalt auferſtehen kann und muß.

Digitized by Google

Differenz

des

Fichte'ſchen und Schelling'ſchen

Syſtems der Philoſophie

in

Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1ſtes Heft.

(Zuerſt erſchienen 1801.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorerinnerung.

Aus den wenigen öffentlichen Aeußerungen, in welchen man ein Gefühl der Differenz des Fichte'ſchen und Schelling-ſchen Syſtems der Philoſophie erkennt, leuchtet mehr das Beſtreben heraus, dieſe Verſchiedenheit zu umgehen oder ſie ſich zu verbergen, als eine Deutlichkeit des Bewußtſeyns darüber. Weder die unmittelbare Anſicht beider Syſteme, wie ſie vor dem Publicum liegen, — noch unter andern die Schelling'ſche Beantwortung der idealiſtiſchen Einwürfe Eſchenmayer's gegen die Naturphiloſophie hat jene Verſchiedenheit zur Sprache gebracht. Im Gegentheil hat z. B. Reinhold ſo wenig eine Ahnung hierüber gehabt, daß vielmehr die einmal für bekannt angenommene völlige Identität beider Syſteme ihm den Geſichtspunkt für das Schelling'ſche Syſtem auch hierüber verrückt hat. Dieſe Reinholdiſche Verwirrung iſt (mehr, als die gedrohte — oder vielmehr ſchon als geſchehen „angekündigte Revolution der Philoſophie durch ihre Zurückführung auf Logik" —) die Veranlaſſung der folgenden Abhandlung.

Die Kantiſche Philoſophie hatte es bedurft, daß ihr Geiſt vom Buchſtaben geſchieden, und das rein ſpeculative Princip aus dem Uebrigen herausgehoben wurde, was der raiſonnirenden Reflexion angehörte, oder für ſie benutzt werden konnte. In dem Princip der Deduction der Kategorien iſt dieſe Philoſophie ächter Idealismus; und dieß Princip iſt es, was Fichte in reiner und ſtrenger Form herausgehoben, und den Geiſt der Kantiſchen

Philoſophie genannt hat. Daß die Dinge=an=ſich (wodurch nichts, als die leere Form der Entgegenſetzung objectiv ausgedrückt iſt) wieder hypoſtaſirt und als abſolute Objectivität, wie die Dinge des Dogmatikers, geſetzt: daß die Kategorien ſelbſt, theils zu ruhenden todten Fächern der Intelligenz, theils zu den höchſten Principien gemacht worden ſind, vermittelſt welcher die Ausdrücke, in denen das Abſolute ſelbſt ausgeſprochen wird, wie z. B. die Subſtanz des Spinoza, vernichtet werden: und ſomit das negative Raiſonniren ſich nach wie vor an die Stelle des Philoſophirens, nur mit mehr Prätenſion unter dem Namen kritiſcher Philoſophie, ſetzen konnte — dieſe Umſtände liegen höchſtens in der Form der Kantiſchen Deduction der Kategorien, nicht in ihrem Princip oder Geiſt. Und wenn wir von Kant ſonſt kein Stück ſeiner Philoſophie hätten, als dieſes, würde jene Verwandelung faſt unbegreiflich ſeyn. In jener Deduction der Verſtandes=Formen iſt das Princip der Speculation, die Identität des Subjects und Objects, aufs Beſtimmteſte ausgeſprochen. Dieſe Theorie des Verſtandes iſt von der Vernunft über die Taufe gehalten worden.

Hingegen wenn nun Kant dieſe Identität ſelbſt, als Vernunft, zum Gegenſtand der philoſophiſchen Reflexion macht, verſchwindet die Identität bei ſich ſelbſt. Wenn der Verſtand mit Vernunft behandelt worden war, wird dagegen die Vernunft mit Verſtand behandelt. Hier wird es deutlich, auf welcher untergeordneten Stufe die Identität des Subjects und Objects aufgefaßt worden war. Die Identität des Subjects und Objects ſchränkt ſich auf zwölf oder vielmehr nur auf neun reine Denkthätigkeiten ein; denn die Modalität giebt keine wahrhaft objective Beſtimmung, es beſteht in ihr weſentlich die Nichtidentität des Subjects und Objects. Es bleibt außer den objectiven Beſtimmungen durch die Kategorien ein ungeheures empiriſches Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung, eine abſolute Apoſteriorität, für welche keine Apriorität, als nur eine ſubjective

Maxime der reflectirenden Urtheilskraft aufgezeigt iſt; d. h. die Nichtidentität wird zum abſoluten Grundſatz erhoben. Wie es nicht anders ſeyn konnte, nachdem aus der Idee, dem Vernunftproduct, die Identität, d. h. das Vernünftige, weggenommen, und ſie dem Seyn abſolut entgegengeſetzt; — nachdem die Vernunft als praktiſches Vermögen, nicht als abſolute Identität, ſondern in unendlicher Entgegenſetzung, als Vermögen der reinen Verſtandes-Einheit dargeſtellt worden war, wie ſie vom endlichen Denken, d. i. vom Verſtande gedacht werden muß. Es entſteht hierdurch das contraſtirende Reſultat, daß für den Verſtand keine abſolute objective Beſtimmungen, hingegen für die Vernunft vorhanden ſind.

Das reine Denken ſeiner ſelbſt, die Identität des Subjects und des Objects, in der Form Ich = Ich iſt Princip des Fichte'ſchen Syſtems; und wenn man ſich unmittelbar an dieſes Princip, ſo wie in der Kantiſchen Philoſophie an das tranſcendentale Princip, welches der Deduction der Kategorien zum Grunde liegt, allein hält, ſo hat man das kühn ausgeſprochene ächte Princip der Speculation. So wie aber die Speculation aus dem Begriff, den ſie von ſich ſelbſt aufſtellt, heraustritt und ſich zum Syſtem bildet, ſo verläßt ſie ſich und ihr Princip, und kommt nicht in daſſelbe zurück. Sie übergiebt die Vernunft dem Verſtand, und geht in die Kette der Endlichkeiten des Bewußtſeyns über, aus welchen ſie ſich zur Identität und zur wahren Unendlichkeit nicht wieder reconſtruirt. Das Princip ſelbſt, die tranſcendentale Anſchauung erhält hierdurch die ſchiefe Stellung eines Entgegengeſetzten gegen die aus ihm deducirte Mannigfaltigkeit. Das Abſolute des Syſtems zeigt ſich nur in der Form ſeiner Erſcheinung von der philoſophiſchen Reflexion aufgefaßt; und dieſe Beſtimmtheit, die durch Reflexion ihm gegeben iſt, alſo die Endlichkeit und Entgegenſetzung wird nicht abgezogen. Das Princip, das Subject-Object, erweiſt ſich als ein ſubjectives Subject-Object. Das aus ihm Deducirte erhält hierdurch die

Form einer Bedingung des reinen Bewußtſeyns, des Ich = Ich, und das reine Bewußtſeyn ſelbſt die Form eines Bedingten, durch eine objective Unendlichkeit, den Zeit-Progreß in infinitum; in dem die transſcendentale Anſchauung ſich verliert, und Ich nicht zur abſoluten Selbſtanſchauung ſich conſtituirt, alſo Ich = Ich ſich in das Princip Ich ſoll gleich Ich ſeyn verwandelt. Die in die abſolute Entgegenſetzung geſetzte, alſo zum Verſtand herabpotenzirte Vernunft wird ſomit Princip der Geſtalten, die das Abſolute ſich geben muß, und ihrer Wiſſenſchaften.

Dieſe zwei Seiten des Fichte'ſchen Syſtems — die eine, nach welcher es den Begriff der Vernunft und der Speculation rein aufgeſtellt, alſo Philoſophie möglich machte: die andere, nach welcher es Vernunft und reines Bewußtſeyn als Eines geſetzt, und die in einer endlichen Geſtalt aufgefaßte Vernunft zum Princip erhob, — dieſe zwei Seiten unterſcheiden zu müſſen, muß ſich als innere Nothwendigkeit der Sache ſelbſt zeigen. Die äußere Veranlaſſung giebt das Zeitbedürfniß, und zunächſt die in dieſem Zeitbedürfniſſe ſchwimmenden „Beiträge Reinhold's zur Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie zu Anfang des neuen Jahrhunderts;" — in welchen ſowohl die Seite, von welcher das Fichte'ſche Syſtem ächte Speculation und alſo Philoſophie iſt, überſehen worden: als auch die Seite des Schelling'ſchen Syſtems, von welcher dieſes ſich vom Fichte'ſchen unterſcheidet, und dem ſubjectiven Subjectobject das objective Subjectobject in der Naturphiloſophie entgegenſtellt, und Beide in einem Höhern, als das Subject iſt, vereinigt darſtellt.

Was das Zeitbedürfniß betrifft, ſo hat die Fichte'ſche Philoſophie ſo ſehr Aufſehen und Epoche gemacht, daß auch diejenigen, die ſich gegen ſie erklären, und ſich beſtreben, eigene ſpeculative Syſteme auf die Bahn zu bringen, nur trüber und unreiner in das Princip der Fichte'ſchen Philoſophie fallen, und ſich deſſen nicht zu erwehren vermögen. Die nächſte ſich darbietende Erſcheinung bei einem Epoche machenden Syſtem ſind die Miß-

verſtändniſſe und das ungeſchickte Benehmen ſeiner Gegner. Wenn man von einem Syſtem ſagen kann, daß es Glück gemacht habe, ſo hat ſich ein allgemeineres Bedürfniß der Philoſophie, das ſich für ſich ſelbſt nicht zur Philoſophie zu gebären vermag (denn damit hätte es ſich durch das Schaffen eines Syſtems befriedigt), mit einer inſtinctartigen Hinneigung zu demſelben gewendet. Und der Schein der paſſiven Aufnahme rührt daher, daß im Innern das vorhanden iſt, was das Syſtem ausſpricht, welches nunmehr jeder in ſeiner wiſſenſchaftlichen oder lebendigen Sphäre geltend macht.

Man kann vom Fichte'ſchen Syſtem in dieſem Sinne nicht ſagen, daß es Glück gemacht habe. So viel davon den unphiloſophiſchen Tendenzen des Zeitalters zur Laſt fällt, ſo ſehr iſt zugleich — je mehr der Verſtand und die Nützlichkeit ſich Gewicht zu verſchaffen, und beſchränkte Zwecke ſich geltend zu machen wiſſen — in Anſchlag zu bringen, daß um ſo kräftiger das Drängen des beſſern Geiſtes beſonders in der unbefangenern noch jugendlichen Welt iſt. Wenn Erſcheinungen, wie die Reden über die Religion, — das ſpeculative Bedürfniß nicht unmittelbar angehen: ſo deuten ſie und ihre Aufnahme, noch mehr aber die Würde, welche, mit dunklerem oder bewußterem Gefühl, Poeſie und Kunſt überhaupt in ihrem wahren Umfange zu erhalten anfängt, auf das Bedürfniß nach einer Philoſophie hin, von welcher die Natur für die Mißhandlungen, die ſie in dem Kantiſchen und Fichte'ſchen Syſteme leidet, verſöhnt, und die Vernunft ſelbſt in eine Uebereinſtimmung mit der Natur geſetzt wird, — nicht in eine ſolche, worin ſie auf ſich Verzicht thut oder eine ſchale Nachahmerin derſelben werden müßte, ſondern eine Einſtimmung dadurch, daß ſie ſich ſelbſt zur Natur aus innerer Kraft geſtaltet.

Was die allgemeinen Reflexionen, womit dieſe Schrift anfängt, über Bedürfniß, Vorausſetzung, Grundſätze u. ſ. w. der Philoſophie betrifft: ſo haben ſie den Fehler, allgemeine Re-

flexionen zu ſeyn, und ihre Veranlaſſung darin, daß mit ſolchen Formen, als Vorausſetzung, Grundſätzen u. ſ. w., der Eingang in die Philoſophie noch immer überſponnen und verdeckt wird, und es daher in gewiſſem Grade nöthig iſt, ſich darauf einzulaſſen, bis einmal durchaus nur von der Philoſophie ſelbſt die Rede iſt. Einige der intereſſantern dieſer Gegenſtände werden ſonſt noch eine größere Ausführung erhalten.

Jena, im Juli 1801.

Mancherlei Formen,

die

bei dem jetzigen Philoſophiren vorkommen.

Geſchichtliche Anſicht philoſophiſcher Syſteme.

Ein Zeitalter, das eine ſolche Menge philoſophiſcher Syſteme, als eine Vergangenheit, hinter ſich liegen hat, ſcheint zu derjenigen Indifferenz kommen zu müſſen, welche das Leben erlangt, nachdem es ſich in allen Formen verſucht hat. Der Trieb zur Totalität äußert ſich noch als Trieb zur Vollſtändigkeit der Kenntniſſe, wenn die verknöcherte Individualität ſich nicht mehr ſelbſt ins Leben wagt. Sie ſucht ſich durch die Mannigfaltigkeit deſſen, was ſie hat, den Schein desjenigen zu verſchaffen, was ſie nicht iſt. Indem ſie die Wiſſenſchaft in eine Kenntniß umwandelt, hat ſie den lebendigen Antheil, den die Wiſſenſchaft fordert, ihr verſagt: ſie in der Ferne, und in rein objectiver Geſtalt, und ſich ſelbſt gegen alle Anſprüche, ſich zur Allgemeinheit zu erheben, in ihrer eigenwilligen Beſonderheit ungeſtört erhalten. Für dieſe Art der Indifferenz, wenn ſie bis zur Neugierde aus ſich herausgeht, giebt es nichts Angelegentlicheres, als einer neuen ausgebildeten Philoſophie einen Namen zu geben, und, wie Adam ſeine Herrſchaft über die Thiere dadurch ausgeſprochen hat, daß er ihnen Namen gab, die Herrſchaft über eine Philoſophie durch Findung eines Namens auszuſprechen. Auf dieſe Weiſe iſt ſie in den Rang der Kenntniſſe verſetzt. Kenntniſſe betreffen fremde

Objecte; in dem Wiſſen von Philoſophie, das nie etwas Anderes, als eine Kenntniß war, hat die Totalität des Innern ſich nicht bewegt, und die Gleichgültigkeit ihre Freiheit vollkommen behauptet.

Kein philoſophiſches Syſtem kann ſich der Möglichkeit einer ſolchen Aufnahme entziehen; jedes iſt fähig, geſchichtlich behandelt zu werden. Wie jede lebendige Geſtalt zugleich der Erſcheinung angehört, ſo hat ſich eine Philoſophie, als Erſcheinung, derjenigen Macht überliefert, welche es in eine todte Meinung und von Anbeginn an in eine Vergangenheit verwandeln kann. Der lebendige Geiſt, der in einer Philoſophie wohnt, verlangt, um ſich zu enthüllen, durch einen verwandten Geiſt geboren zu werden. Er ſtreift vor dem geſchichtlichen Benehmen, das aus irgend einem Intereſſe auf Kenntniſſe von Meinungen auszieht, als ein fremdes Phänomen vorüber, und offenbart ſein Inneres nicht. Es kann ihm gleichgültig ſeyn, daß er dazu dienen muß, die übrige Collection von Mumien und den allgemeinen Haufen der Zufälligkeiten zu vergrößern; denn er ſelbſt iſt dem neugierigen Sammeln von Kenntniſſen unter den Händen entflohen. Dieſes hält ſich auf ſeinem gegen Wahrheit gleichgültigen Standpunkte feſt; und behält ſeine Selbſtſtändigkeit, es mag Meinungen annehmen, oder verwerfen, oder ſich nicht entſcheiden. Es kann philoſophiſchen Syſtemen kein anderes Verhältniß zu ſich geben, als daß ſie Meinungen ſind; und ſolche Accidenzien, wie Meinungen, können ihm nichts anhaben. Es hat nicht erkannt, daß es Wahrheit giebt.

Die Geſchichte der Philoſophie gewinnt aber, wenn der Trieb, die Wiſſenſchaft zu erweitern, ſich darauf wirft, eine nützlichere Seite, indem ſie nämlich nach Reinhold dazu dienen ſoll, „in den Geiſt der Philoſophie, tiefer als je geſchah, einzudringen, und die eigenthümlichen Anſichten der Vorgänger über die Ergründung der Realität der menſchlichen Erkenntniß durch neue eigenthümliche Anſichten weiter zu führen;" . . . „nur durch eine

ſolche Kenntniß der bisherigen vorübenden Verſuche, die Aufgabe der Philoſophie zu löſen, könne endlich der Verſuch wirklich gelingen, wenn anders dieß Gelingen der Menſchheit beſchieden iſt." [1]

Man ſieht, daß dem Zwecke einer ſolchen Unterſuchung eine Vorſtellung von Philoſophie zu Grunde liegt, nach welcher dieſe eine Art von Handwerkskunſt wäre, die ſich durch immer neu erfundene Handgriffe verbeſſern läßt. Jede neue Erfindung ſetzt die Kenntniß der ſchon gebrauchten Handgriffe und ihrer Zwecke voraus. Aber nach allen bisherigen Verbeſſerungen bleibt immer noch die Hauptaufgabe, die ſich Reinhold nach Allem ſo zu denken ſcheint, daß nämlich ein „allgemeingültiger" letzter Handgriff zu finden wäre, wodurch für jeden, der ſich nur damit bekannt machen mag, ſich das Werk ſelbſt macht. Wenn es um eine ſolche Erfindung zu thun, und die Wiſſenſchaft ein todtes Werk fremder Geſchicklichkeit wäre: ſo käme ihr freilich diejenige Perfectibilität zu, deren mechaniſche Künſte fähig ſind, und jeder Zeit wären allemal die bisherigen philoſophiſchen Syſteme für weiter nichts zu achten, als für Vorübungen großer Köpfe. Wenn aber das Abſolute, wie ſeine Erſcheinung die Vernunft, ewig Ein und daſſelbe iſt (wie es denn iſt): ſo hat jede Vernunft, die ſich auf ſich ſelbſt gerichtet und ſich erkannt hat, eine wahre Philoſophie producirt, und ſich die Aufgabe gelöſt, welche, wie ihre Auflöſung, zu allen Zeiten dieſelbe iſt. Weil in der Philoſophie die Vernunft, die ſich ſelbſt erkennt, es nur mit ſich zu thun hat, ſo liegt auch in ihr ſelbſt ihr ganzes Werk wie ihre Thätigkeit; und in Rückſicht aufs innere Weſen der Philoſophie giebt es weder Vorgänger noch Nachgänger.

Ebenſo wenig, als von beſtändigen Verbeſſerungen, kann von „eigenthümlichen Anſichten" der Philoſophie die Rede ſeyn. Wie ſollte das Vernünftige eigenthümlich ſeyn? Was einer Philoſophie eigenthümlich iſt, kann eben darum, weil es

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 5—6, 4.

eigenthümlich iſt, nur zur Form des Syſtems, nicht zum Weſen der Philoſophie gehören. Wenn ein Eigenthümliches wirklich das Weſen einer Philoſophie ausmachte, ſo würde es keine Philoſophie ſeyn. Und wenn ein Syſtem ſelbſt ein Eigenthümliches für ſein Weſen erklärt, ſo konnte es deſſen ungeachtet aus ächter Speculation entſprungen ſeyn, die nur im Verſuch, in der Form einer Wiſſenſchaft ſich auszuſprechen, geſcheitert iſt. Wer von einer Eigenthümlichkeit befangen iſt, ſieht in Andern nichts als Eigenthümlichkeiten. Wenn particularen Anſichten im Weſen der Philoſophie ein Platz verſtattet wird, und wenn Reinhold dasjenige, zu welchem er ſich in neuern Zeiten gewendet hat, für eine eigenthümliche Philoſophie anſieht, — dann iſt es freilich möglich, überhaupt alle bisherigen Arten, die Aufgabe der Philoſophie darzuſtellen und aufzulöſen, mit Reinhold für weiter nichts als für Eigenthümlichkeiten und Vorübungen anzuſehen; durch welche aber doch — weil (wenn wir auch die Küſten der glückſeligen Inſeln der Philoſophie, wohin wir uns ſehnen, nur mit Trümmern geſcheiterter Schiffe bedeckt, und kein erhaltenes Fahrzeug in ihren Buchten erblicken) wir die teleologiſche Anſicht nicht fahren laſſen dürfen — der gelingende Verſuch vorbereitend herbeigeführt werde.

Nicht weniger muß auch aus der Eigenthümlichkeit der Form, in welcher ſich die Fichte'ſche Philoſophie ausgeſprochen hat, erklärt werden, daß Fichte von Spinoza ſagen konnte, Spinoza könne an ſeine Philoſophie nicht geglaubt, nicht die volle innere lebendige Ueberzeugung gehabt haben, — und von den Alten, daß ſelbſt dieß zweifelhaft ſey, ob ſie ſich die Aufgabe der Philoſophie mit Bewußtſeyn gedacht haben.

Wenn hier die Eigenthümlichkeit der Form des eigenen Syſtems, die ganze ſtheniſche Beſchaffenheit derſelben eine ſolche Aeußerung producirt: ſo beſteht dagegen die Eigenthümlichkeit Reinholdiſcher Philoſophie in der Ergründungs- und Begründungs-Tendenz, die ſich mit eigenthümlichen philoſophiſchen An-

ſichten, und einem geſchichtlichen Bemühen um dieſelben viel zu ſchaffen macht. Die Liebe und der Glauben an Wahrheit hat ſich in eine ſo reine und ekle Höhe geſteigert, daß er, damit der Schritt in den Tempel recht ergründet und begründet werde, einen geräumigen Vorhof erbaut, in welchem ſie, um den Schritt zu erſparen, ſich mit Analyſiren und Methodiſiren und Erzählen ſo lange zu thun macht, bis ſie zum Troſt ihrer Unfähigkeit für Philoſophie ſich beredet, die kühnen Schritte Anderer ſeyen weiter nichts, als Vorübungen oder Geiſtesverirrungen geweſen.

Das Weſen der Philoſophie iſt gerade bodenlos für Eigenthümlichkeiten, und um zu ihr zu gelangen, iſt es (wenn der Körper die Summe der Eigenthümlichkeiten ausdrückt) nothwendig, ſich à corps perdu hineinzuſtürzen. Denn die Vernunft, die das Bewußtſeyn in Beſonderheiten befangen findet, wird allein dadurch zur philoſophiſchen Speculation, daß ſie ſich zu ſich ſelbſt erhebt, und allein ſich ſelbſt und dem Abſoluten, das zugleich ihr Gegenſtand wird, ſich anvertraut. Sie wagt nichts daran als Endlichkeiten des Bewußtſeyns, und, um dieſe zu überwinden und das Abſolute im Bewußtſeyn zu conſtruiren, erhebt ſie ſich zur Speculation, und hat in der Grundloſigkeit der Beſchränkungen und Eigenthümlichkeiten ihre eigene Begründung in ſich ſelbſt ergriffen. Weil die Speculation die Thätigkeit der einen und allgemeinen Vernunft auf ſich ſelbſt iſt: ſo muß ſie (ſtatt in den philoſophiſchen Syſtemen verſchiedener Zeitalter und Köpfe nur verſchiedene Weiſen und rein-eigenthümliche Anſichten zu ſehen), wenn ſie ihre eigene Anſicht von den Zufälligkeiten und Beſchränkungen befreit hat, durch die beſonderen Formen hindurch ſich ſelbſt, — ſonſt eine bloße Mannigfaltigkeit verſtändiger Begriffe und Meinungen finden; und eine ſolche Mannigfaltigkeit iſt keine Philoſophie. Das wahre Eigenthümliche einer Philoſophie iſt die intereſſante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines beſondern Zeitalters ſich eine Geſtalt organiſirt hat; die beſondere ſpeculative Vernunft findet

darin Geiſt von ihrem Geiſt, Fleiſch von ihrem Fleiſch: ſie ſchaut ſich in ihm als Ein und daſſelbe, als ein anderes lebendiges Weſen an. Jede Philoſophie iſt in ſich vollendet, und hat, wie ein ächtes Kunſtwerk, die Totalität in ſich. So wenig des Apelles und Sophokles Werke, wenn Raphael und Shakespeare ſie gekannt hätten, dieſen als bloße Vorübungen für ſich hätten erſcheinen können, — ſondern als eine verwandte Kraft des Geiſtes: — ſo wenig kann die Vernunft in frühern Geſtaltungen ihrer ſelbſt nur nützliche Vorübungen für ſich erblicken. Und wenn Virgil den Homer für eine ſolche Vorübung für ſich und ſein verfeinertes Zeitalter betrachtet hat, ſo iſt ſein Werk dafür eine Nachahmung geblieben.

Bedürfniſs der Philoſophie.

Betrachten wir die beſondere Form näher, welche eine Philoſophie trägt, ſo ſehen wir ſie einerſeits aus der lebendigen Originalität des Geiſtes entſpringen, der in ihr die zerriſſene Harmonie durch ſich hergeſtellt und ſelbſtthätig geſtaltet hat; andererſeits aus der beſondern Form, welche die Entzweiung trägt, aus der das Syſtem hervorgeht. Entzweiung iſt der Quell des Bedürfniſſes der Philoſophie, und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Geſtalt. In der Bildung hat ſich das, was Erſcheinung des Abſoluten iſt, vom Abſoluten iſolirt, und als ein Selbſtſtändiges fixirt. Zugleich kann aber die Erſcheinung ihren Urſprung nicht verläugnen, und muß darauf ausgehen, die Mannigfaltigkeit ihrer Beſchränkungen als ein Ganzes zu conſtituiren. Die Kraft des Beſchränkens, der Verſtand, knüpft an ſein Gebäude, das er zwiſchen den Menſchen und das Abſolute ſtellt, Alles, was dem Menſchen werth und heilig iſt, befeſtigt es durch alle Mächte der Natur und der Talente, und dehnt es in die Unendlichkeit aus. Es iſt darin die ganze Totalität der Beſchränkungen zu finden, nur das Abſolute

ſelbſt nicht; in den Theilen verloren treibt es den Verſtand zu ſeiner unendlichen Entwickelung von Mannigfaltigkeit, — der, indem er ſich zum Abſoluten zu erweitern ſtrebt, aber endlos nur ſich ſelbſt producirt, ſeiner ſelbſt ſpottet. Die Vernunft erreicht das Abſolute nur, indem ſie aus dieſem mannigfaltigen Theilweſen heraustritt. Je feſter und glänzender das Gebäude des Verſtandes iſt, deſto unruhiger wird das Beſtreben des Lebens, das in ihm als Theil befangen iſt, aus ihm ſich heraus in die Freiheit zu ziehen. Indem es als Vernunft in die Ferne tritt, iſt die Totalität der Beſchränkungen zugleich vernichtet, in dieſem Vernichten auf das Abſolute bezogen, und zugleich hiermit als bloße Erſcheinung begriffen und geſetzt; — die Entzweiung zwiſchen dem Abſoluten und der Totalität der Beſchränkungen iſt verſchwunden.

Der Verſtand ahmt die Vernunft im abſoluten Setzen nach, und giebt ſich durch dieſe Form ſelbſt den Schein der Vernunft, wenn gleich die Geſetzten an ſich Entgegengeſetzte, alſo Endliche ſind. Er thut dieß mit ſo viel größerem Schein, wenn er das vernünftige Negiren in ein Product verwandelt und fixirt. Das Unendliche, inſofern es dem Endlichen entgegengeſetzt wird, iſt ein ſolches vom Verſtand geſetztes Vernünftiges: es drückt für ſich als Vernünftiges nur das Negiren des Endlichen aus; indem der Verſtand es fixirt, ſetzt er es dem Endlichen abſolut entgegen. Und die Reflexion, die ſich zur Vernunft erhoben hatte, indem ſie das Endliche aufhob, hat ſich wieder zum Verſtand erniedrigt, indem ſie das Thun der Vernunft in Entgegenſetzung fixirte; überdem macht ſie nun die Prätenſion, auch in dieſem Rückfall vernünftig zu ſeyn. Solche Entgegengeſetzte, die als Vernunftproducte und Abſolute gelten ſollten, hat die Bildung verſchiedener Zeiten in verſchiedenen Formen aufgeſtellt, und der Verſtand an ihnen ſich abgemüht. Die Gegenſätze, die ſonſt unter der Form von Geiſt und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verſtand, Freiheit und Nothwendigkeit u. ſ. w.,

und in eingeſchränktern Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren, und alle Gewichte menſchlicher Intereſſen an ſich anhenkten, ſind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegenſätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff, von abſoluter Subjectivität und abſoluter Objectivität übergegangen.

Solche feſtgewordene Gegenſätze aufzuheben, iſt das einzige Intereſſe der Vernunft. Dieß ihr Intereſſe hat nicht den Sinn, als ob ſie ſich gegen die Entgegenſetzung und Beſchränkung überhaupt ſetzte; denn die nothwendige Entzweiung iſt Ein Factor des Lebens, das ewig entgegenſetzend ſich bildet: und die Totalität iſt, in der höchſten Lebendigkeit, nur durch Wiederherſtellung aus der höchſten Trennung möglich. Sondern die Vernunft ſetzt ſich gegen das abſolute Fixiren der Entzweiung durch den Verſtand, und um ſo mehr, wenn die abſolut Entgegengeſetzten ſelbſt aus der Vernunft entſprungen ſind.

Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menſchen verſchwindet, und die Gegenſätze ihre lebendige Beziehung und Wechſelwirkung verloren haben, und Selbſtſtändigkeit gewinnen, entſteht das Bedürfniß der Philoſophie. Es iſt inſofern eine Zufälligkeit; aber, unter der gegebenen Entzweiung, der nothwendige Verſuch, die Entgegenſetzung der feſtgewordenen Subjectivität und Objectivität aufzuheben, und das Gewordenſeyn der intellectuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr Seyn (als Producte) als ein Produciren zu begreifen. In der unendlichen Thätigkeit des Werdens und Producirens hat die Vernunft das, was getrennt war, vereinigt, und die abſolute Entzweiung zu einer relativen heruntergeſetzt, welche durch die urſprüngliche Identität bedingt iſt. Wann? und wo? und in welcher Form? ſolche Selbſtreproductionen der Vernunft als Philoſophien auftreten, iſt zufällig. Dieſe Zufälligkeit muß daraus begriffen werden, daß das Abſolute als eine objective Totalität ſich ſetzt. Die Zufälligkeit iſt eine Zufälligkeit in der Zeit,

inſofern die Objectivität des Abſoluten als ein Fortgehen in der Zeit angeſchaut wird; inſofern ſie aber als Nebeneinander im Raum erſcheint, iſt die Entzweiung klimatiſch. In der Form der fixirten Reflexion, als eine Welt von denkendem und gedachtem Weſen, im Gegenſatz gegen eine Welt von Wirklichkeit, fällt dieſe Entzweiung in den weſtlichen Norden.

Je weiter die Bildung gedeiht, je mannigfaltiger die Entwickelung der Aeußerungen des Lebens wird, in welche die Entzweiung ſich verſchlingen kann, deſto größer wird die Macht der Entzweiung, deſto feſter ihre klimatiſche Heiligkeit, deſto fremder dem Ganzen der Bildung und bedeutungsloſer die Beſtrebungen des Lebens, ſich zur Harmonie wieder zu gebären. Solche in Beziehung aufs Ganze wenige Verſuche, die gegen die neuere Bildung Statt gefunden haben, und die bedeutenderen ſchönen Geſtaltungen der Vergangenheit oder der Fremde haben nur diejenige Aufmerkſamkeit erwecken können, deren Möglichkeit übrig bleibt, wenn die tiefere ernſte Beziehung lebendiger Kunſt nicht verſtanden werden kann. Mit der Entfernung des ganzen Syſtems der Lebens-Verhältniſſe von ihr iſt der Begriff ihres allumfaſſenden Zuſammenhangs verloren, und in den Begriff entweder des Aberglaubens oder eines unterhaltenden Spiels übergegangen. Die höchſte äſthetiſche Vollkommenheit — wie ſie ſich in einer beſtimmten Religion formt, in welcher der Menſch ſich über alle Entzweiung erhebt, und im Reich der Gnade die Freiheit des Subjects und die Nothwendigkeit des Objects verſchwinden ſieht — hat nur bis auf eine gewiſſe Stufe der Bildung und in allgemeiner oder in Pöbel-Barbarei energiſch ſeyn können. Die fortſchreitende Cultur hat ſich mit ihr entzweit, und ſie neben ſich, oder ſich neben ſie geſtellt; und weil der Verſtand ſeiner ſicher geworden iſt, ſind Beide zu einer gewiſſe Ruhe neben einander gediehen, dadurch daß ſie ſich in ganz abgeſonderte Gebiete trennen, für deren jedes dasjenige keine Bedeutung hat, was auf dem andern vorgeht.

Digitized by Google

Aber der Verſtand kann auch unmittelbar auf ſeinem Gebiete durch die Vernunft angegriffen, und die Verſuche, durch die Reflexion ſelbſt, die Entzweiung und ſomit ſeine Abſolutheit zu vernichten, können eher verſtanden werden. Deswegen hat die Entzweiung, die ſich angegriffen fühlte, ſich ſo lange mit Haß und Wuth gegen die Vernunft gekehrt, bis das Reich des Verſtandes zu einer ſolchen Macht ſich emporgeſchwungen hat, in der es ſich vor der Vernunft ſicher halten kann. So wie man aber von der Tugend zu ſagen pflegt, daß der größte Zeuge für ihre Realität der Schein ſey, den die Heuchelei von ihr borgt: ſo kann ſich auch der Verſtand der Vernunft nicht erwehren. Und er ſucht gegen das Gefühl der innern Gehaltloſigkeit, und gegen die geheime Furcht, von der die Beſchränktheit geplagt wird, ſich durch einen Schein von Vernunft zu bewahren, womit er ſeine Beſonderheiten übertüncht. Die Verachtung der Vernunft zeigt ſich nicht dadurch am Stärkſten, daß ſie frei verſchmäht und geſchmäht wird, ſondern daß die Beſchränktheit ſich der Meiſterſchaft über die Philoſophie und der Freundſchaft mit ihr rühmt. Die Philoſophie muß die Freundſchaft mit ſolchen falſchen Verſuchen ausſchlagen, die ſich unredlicher Weiſe der Vernichtung der Beſonderheiten rühmen, von Beſchränkung ausgehen, und, um ſolche Beſchränkungen zu retten und zu ſichern, Philoſophie als ein Mittel anwenden.

Im Kampfe des Verſtandes mit der Vernunft kommt jenem eine Stärke nur inſoweit zu, als dieſe auf ſich ſelbſt Verzicht thut. Das Gelingen des Kampfs hängt deswegen von ihr ſelbſt ab, und von der Aechtheit des Bedürfniſſes nach Wiederherſtellung der Totalität, aus welchem ſie hervorgeht.

Das Bedürfniß der Philoſophie kann als ihre Vorausſetzung ausgedrückt werden, wenn der Philoſophie, die mit ſich ſelbſt anfängt, eine Art von Vorhof gemacht werden ſoll; und es iſt in unſern Zeiten viel von einer abſoluten Vorausſetzung geſprochen worden. Das, was man Vorausſetzung der

Philoſophie nennt, iſt nichts Anderes, als das ausgeſprochene Bedürfniß. Weil das Bedürfniß hierdurch für die Reflerion geſetzt iſt, ſo muß es zwei Vorausſetzungen geben.

Die eine iſt das Abſolute ſelbſt; es iſt das Ziel, das geſucht wird. Es iſt ſchon vorhanden, — wie könnte es ſonſt geſucht werden? Die Vernunft producirt es nur, indem ſie das Bewußtſeyn von den Beſchränkungen befreit; dieß Aufheben der Beſchränkungen iſt bedingt durch die vorausgeſetzte Unbeſchränktheit.

Die andere Vorausſetzung würde das Herausgetretenſeyn des Bewußtſeyns aus der Totalität ſeyn, die Entzweiung in Seyn und Nicht-Seyn, in Begriff und Seyn, in Endlichkeit und Unendlichkeit. Für den Standpunkt der Entzweiung iſt die abſolute Syntheſe ein Jenſeits, — das ihren Beſtimmtheiten entgegengeſetzte Unbeſtimmte und Geſtaltloſe. Das Abſolute iſt die Nacht, und das Licht jünger als ſie, und der Unterſchied Beider, ſo wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine abſolute Differenz; — das Nichts das Erſte, woraus alles Seyn, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen iſt. Die Aufgabe der Philoſophie beſteht aber darin, dieſe Vorausſetzungen zu vereinen, das Seyn in das Nichtſeyn, — als Werden: die Entzweiung in das Abſolute, — als deſſen Erſcheinung: das Endliche in das Unendliche, — als Leben zu ſetzen.

Es iſt aber ungeſchickt, das Bedürfniß der Philoſophie als eine Vorausſetzung derſelben auszudrücken; denn hierdurch erhält das Bedürfniß eine Form der Reflerion. Dieſe Form der Reflerion erſcheint als widerſprechende Sätze, wovon unten die Rede ſeyn wird. Es kann an Sätze gefordert werden, daß ſie ſich rechtfertigen; die Rechtfertigung dieſer Sätze, als Vorausſetzungen, ſoll noch nicht die Philoſophie ſelbſt ſeyn, und ſo geht das Ergründen und Begründen vor und außer der Philoſophie los.

Reflexion als Inſtrument des Philoſophirens.

Die Form, die das Bedürfniß der Philoſophie erhalten würde, wenn es als Vorausſetzung ausgeſprochen werden ſollte, giebt den Uebergang vom Bedürfniſſe der Philoſophie zum Inſtrument des Philoſophirens, der Reflexion als Vernunft. Das Abſolute ſoll fürs Bewußtſeyn conſtruirt werden, iſt die Aufgabe der Philoſophie; da aber das Produciren, ſo wie die Producte der Reflexion nur Beſchränkungen ſind, ſo iſt dieß ein Widerſpruch. Das Abſolute ſoll reflectirt, geſetzt werden: damit iſt es aber nicht geſetzt, ſondern aufgehoben worden; denn indem es geſetzt wurde, wurde es beſchränkt. Die Vermittlung dieſes Widerſpruchs iſt die philoſophiſche Reflexion. Es iſt vornehmlich zu zeigen, inwiefern die Reflexion das Abſolute zu faſſen fähig iſt; und in ihrem Geſchäft, als Speculation, die Nothwendigkeit und Möglichkeit trägt, mit der abſoluten Anſchauung ſyntheſirt, und für ſich, ſubjectiv, ebenſo vollſtändig zu ſeyn, als es ihr Product, das im Bewußtſeyn conſtruirte Abſolute, als Bewußtes und Bewußtloſes zugleich, ſeyn muß.

Die iſolirte Reflexion, als Setzen Entgegengeſetzter, wäre ein Aufheben des Abſoluten; ſie iſt das Vermögen des Seyns und der Beſchränkung. Aber die Reflexion hat, als Vernunft, Beziehung auf das Abſolute, und ſie iſt nur Vernunft durch dieſe Beziehung; die Reflexion vernichtet inſofern ſich ſelbſt und alles Seyn und Beſchränkte, indem ſie es aufs Abſolute bezieht. Zugleich aber eben durch ſeine Beziehung auf das Abſolute hat das Beſchränkte ein Beſtehen.

Die Vernunft ſtellt ſich als Kraft des negativen Abſoluten, damit als abſolutes Negiren, und zugleich als Kraft des Setzens der entgegengeſetzten objectiven und ſubjectiven Totalität dar. Einmal erhebt ſie den Verſtand über ihn ſelbſt, treibt hin zu einem Ganzen nach ſeiner Art; ſie verführt ihn, eine objective Totalität zu produciren. Jedes Seyn iſt, weil es geſetzt iſt, ein

Entgegengeſetztes, Bedingtes und Bedingendes: der Verſtand vervollſtändigt dieſe ſeine Beſchränkungen durch das Setzen der entgegengeſetzten Beſchränkungen, als der Bedingungen; dieſe bedürfen derſelben Vervollſtändigung, und ſeine Aufgabe erweitert ſich zur unendlichen. Die Reflexion ſcheint hierin nur verſtändig, aber dieſe Leitung zur Totalität der Nothwendigkeit iſt der Antheil und die geheime Wirkſamkeit der Vernunft. Indem ſie den Verſtand grenzenlos macht, findet er und ſeine objective Welt in dem unendlichen Reichthum den Untergang. Denn jedes Seyn, das der Verſtand producirt, iſt ein Beſtimmtes, und das Beſtimmte hat ein Unbeſtimmtes vor ſich und hinter ſich; und die Mannigfaltigkeit des Seyns liegt zwiſchen zwei Nächten, haltungslos, ſie ruht auf dem Nichts: denn das Unbeſtimmte iſt Nichts für den Verſtand, und endet im Nichts. Der Eigenſinn des Verſtandes vermag die Entgegenſetzung des Beſtimmten und Unbeſtimmten, der Endlichkeit und der aufgegebenen Unendlichkeit unvereinigt neben einander beſtehen zu laſſen; und das Seyn gegen das ihm ebenſo nothwendige Nicht-Seyn feſtzuhalten. Weil ſein Weſen auf durchgängige Beſtimmung geht, ſein Beſtimmtes aber unmittelbar durch ein Unbeſtimmtes begrenzt iſt, ſo erfüllt ſein Setzen und Beſtimmen nie die Aufgabe; im geſchehenen Setzen und Beſtimmen ſelbſt liegt ein Nicht-Setzen und ein Unbeſtimmtes, alſo immer wieder die Aufgabe ſelbſt, zu ſetzen und zu beſtimmen.

Fixirt der Verſtand dieſe Entgegengeſetzten, das Endliche und Unendliche, ſo daß Beide zugleich als einander entgegengeſetzt beſtehen ſollen, ſo zerſtört er ſich; denn die Entgegenſetzung des Endlichen und Unendlichen hat die Bedeutung, daß inſofern Eines derſelben geſetzt, das Andere aufgehoben iſt. Indem die Vernunft dieß erkennt, hat ſie den Verſtand ſelbſt aufgehoben, ſein Setzen erſcheint ihr als ein Nicht-Setzen, ſeine Producte als Negationen. Dieſes Vernichten, oder das reine Setzen der Vernunft ohne Entgegenſetzen wäre, wenn ſie der objectiven

Unendlichkeit entgegengeſetzt wird, die ſubjective Unendlichkeit, — das der objectiven Welt entgegengeſetzte Reich der Freiheit. Weil dieſes in dieſer Form ſelbſt entgegengeſetzt und bedingt iſt, ſo muß die Vernunft, um die Entgegenſetzung abſolut aufzuheben, auch dieß in ſeiner Selbſtſtändigkeit vernichten. Sie vernichtet Beide, indem ſie Beide vereinigt; denn ſie ſind nur dadurch, daß ſie nicht vereinigt ſind. In dieſer Vereinigung beſtehen zugleich Beide; denn das Entgegengeſetzte, und alſo Beſchränkte, iſt hiermit aufs Abſolute bezogen. Es beſteht aber nicht für ſich, nur inſofern es in dem Abſoluten, d. h. als Identität geſetzt iſt. Das Beſchränkte, inſofern es einer der entgegengeſetzten, alſo relativen Totalitäten angehört, iſt entweder nothwendig, oder frei; inſofern es der Syntheſe Beider angehört, hört ſeine Beſchränkung auf: es iſt frei und nothwendig zugleich, Bewußtes und Bewußtloſes. Dieſe bewußte Identität des Endlichen und der Unendlichkeit, die Vereinigung beider Welten, der ſinnlichen und der intellectuellen, der nothwendigen und der freien, im Bewußtſeyn, iſt Wiſſen. Die Reflerion als Vermögen des Endlichen, und das ihr entgegengeſetzte Unendliche ſind in der Vernunft ſynthetiſirt, deren Unendlichkeit das Endliche in ſich faßt.

Inſofern die Reflerion ſich ſelbſt zu ihrem Gegenſtand macht, iſt ihr höchſtes Geſetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch ſie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung. Sie beſteht, wie Alles, nur im Abſoluten, aber als Reflerion iſt ſie ihm entgegengeſetzt; um alſo zu beſtehen, muß ſie ſich das Geſetz der Selbſtzerſtörung geben. Das immanente Geſetz, wodurch ſie ſich aus eigner Kraft als abſolut conſtituirte, wäre das Geſetz des Widerſpruchs: nämlich daß ihr Geſetztſeyn ſey und bleibe. Sie fixirte hierdurch ihre Producte als dem Abſoluten abſolut entgegengeſetzte, machte es ſich zum ewigen Geſetz, Verſtand zu bleiben und nicht Vernunft zu werden, und an ihrem Werk, das in Entgegenſetzung zum Abſoluten Nichts iſt — (und als Beſchränktes iſt es dem Abſoluten entgegengeſetzt), — feſtzuhalten.

So wie die Vernunft dadurch ein Verſtändiges, und ihre Unendlichkeit eine ſubjective wird, wenn ſie in eine Entgegenſetzung geſetzt iſt: ſo iſt die Form, welche das Reflectiren als Denken ausdrückt, eben dieſer Zweideutigkeit und dieſes Mißbrauchs fähig. Wird das Denken nicht als die abſolute Thätigkeit der Vernunft ſelbſt geſetzt, für die es ſchlechthin keine Entgegenſetzung giebt, ſondern gilt Denken nur für ein reineres Reflectiren, d. i. ein ſolches, in welchem von der Entgegenſetzung nur abſtrahirt wird: ſo kann ein ſolches abſtrahirendes Denken aus dem Verſtande nicht einmal zur Logik herauskommen, welche die Vernunft in ſich begreifen ſoll, vielweniger zur Philoſophie. „Das Weſen oder der innere Charakter des Denkens als Denkens" wird von Reinhold [1] geſetzt als „die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemſelben als Eins und Ebendaſſelbe, in Einem und Ebendemſelben und durch Eins und Ebendaſſelbe; oder als Identität." Man könnte durch dieſen ſcheinbaren Charakter einer Identität verleitet werden, in dieſem Denken die Vernunft zu ſehen. Aber durch den Gegenſatz deſſelben a) gegen eine „Anwendung des Denkens," b) gegen eine abſolute Stoffheit wird es klar, daß dieß Denken nicht die abſolute Identität, die Identität des Subjects und Objects, welche Beide in ihrer Entgegenſetzung aufhebt und in ſich faßt: ſondern eine „reine" Identität, d. h. eine durch Abſtraction entſtandene und durch Entgegenſetzung bedingte iſt, — der abſtracte Verſtandes-Begriff der Einheit, Eines von fixirten Entgegengeſetzten.

Reinhold ſieht den Fehler aller bisherigen Philoſophie in der „unter den Philoſophen unſerer Zeit ſo weit verbreiteten und ſo tief eingewurzelten Gewohnheit, ſich das Denken, überhaupt und in ſeiner Anwendung, als ein bloß ſubjectives vorzuſtellen." [2] Wenn es mit der Identität und Nicht-Subjectivität dieſes Den-

[1] Beiträge, 1ſtes Heft, S. 106 flg.

[2] Ebendaſelbſt, S. 96.

kens ein rechter Ernſt wäre, ſo könnte Reinhold ſchon gar keinen Unterſchied zwiſchen Denken und Anwendung des Denkens machen. Wenn das Denken wahre Identität, kein ſubjectives iſt, wo ſoll noch ſo was von Denken Unterſchiedenes, eine Anwendung herkommen, vom Stoff gar nicht zu ſprechen, der „zum Behuf der Anwendung poſtulirt" wird? Wenn die analytiſche Methode eine Thätigkeit behandelt, ſo muß dieſe, weil ſie analyſirt werden ſoll, ihr als eine ſynthetiſche erſcheinen; und durchs Analyſiren entſtehen nunmehr die Glieder: der Einheit, und einer ihr entgegengeſetzten Mannigfaltigkeit. Was die Analyſis als Einheit darſtellt, wird ſubjectiv genannt; und als eine ſolche dem Mannigfaltigen entgegengeſetzte Einheit, als eine abſtracte Identität wird das Denken charakteriſirt. Es iſt auf dieſe Art ein rein Beſchränktes, und ſeine Thätigkeit ein geſetzmäßiges und regelrechtes Anwenden auf eine ſonſt vorhandene Materie, das nicht zum Wiſſen durchdringen kann.

Nur inſofern die Reflexion Beziehung aufs Abſolute hat, iſt ſie Vernunft, und ihre That ein Wiſſen. Durch dieſe Beziehung vergeht aber ihr Werk, und nur die Beziehung beſteht, und iſt die einzige Realität der Erkenntniß; es giebt deswegen keine Wahrheit der iſolirten Reflexion, des reinen Denkens, als die ihres Vernichtens. Aber das Abſolute, weil es im Philoſophiren von der Reflexion fürs Bewußtſeyn producirt wird, wird hierdurch eine objective Totalität, ein Ganzes von Wiſſen, eine Organiſation von Erkenntniſſen. In dieſer Organiſation iſt jeder Theil zugleich das Ganze; denn er beſteht als Beziehung auf das Abſolute. Als Theil, der andere außer ſich hat, iſt er ein Beſchränktes und nur durch die anderen; iſolirt als Beſchränkung, iſt er mangelhaft, Sinn und Bedeutung hat er nur durch ſeinen Zuſammenhang mit dem Ganzen. Es kann deswegen nicht von einzelnen Begriffen für ſich, einzelnen Erkenntniſſen, als einem Wiſſen, die Rede ſeyn. Es kann eine Menge einzelner empiriſcher Kenntniſſe geben. Als Wiſſen der Erfahrung zeigen

ſie ihre Rechtfertigung in der Erfahrung auf, d. h. in der Identität des Begriffs und des Seyns, des Subjects und Objects. Sie ſind eben darum kein wiſſenſchaftliches Wiſſen, weil ſie nur dieſe Rechtfertigung in einer beſchränkten, relativen Identität haben, und ſich weder als nothwendige Theile eines im Bewußtſeyn organiſirten Ganzen der Erkenntniſſe legitimiren, noch die abſolute Identität, die Beziehung auf das Abſolute in ihnen, durch die Speculation erkannt worden iſt.

Verhältniß der Speculation zum geſunden Menſchenverſtand.

Auch das Vernünftige, was der ſogenannte geſunde Menſchenverſtand weiß, ſind gleichfalls Einzelnheiten, aus dem Abſoluten ins Bewußtſeyn gezogen, lichte Punkte, die für ſich aus der Nacht der Totalität ſich erheben, mit denen der Menſch ſich vernünftig durchs Leben durchhilft. Es ſind ihm richtige Standpunkte, von denen er ausgeht, und zu denen er zurückkehrt.

Aber wirklich hat auch der Menſch nur ſolches Zutrauen zu ihrer Wahrheit, weil ihn das Abſolute in einem Gefühl dabei begleitet, und dieß ihnen allein die Bedeutung giebt. So wie man ſolche Wahrheiten des gemeinen Menſchenverſtands für ſich nimmt, ſie bloß verſtändig, als Erkenntniſſe überhaupt, iſolirt, ſo erſcheinen ſie ſchief und als Halbwahrheiten. Der geſunde Menſchenverſtand kann durch die Reflexion in Verwirrung geſetzt werden. So wie er ſich auf ſie einläßt, ſo macht dasjenige, was er jetzt als Satz für die Reflexion ausſpricht, Anſpruch, für ſich als ein Wiſſen, als Erkenntniß zu gelten; und er hat ſeine Kraft aufgegeben, nämlich ſeine Ausſprüche nur durch die dunkle, als Gefühl vorhandene Totalität zu unterſtützen, und allein mit demſelben ſich der unſtäten Reflexion entgegenzuſtemmen. Der geſunde Menſchenverſtand drückt ſich wohl für die Reflexion aus, aber ſeine Ausſprüche enthalten nicht auch fürs Bewußtſeyn

ihre Beziehung auf die abſolute Totalität, ſondern dieſe bleibt im Innern und unausgedrückt.

Die Speculation verſteht deswegen den geſunden Menſchenverſtand wohl, aber der geſunde Menſchenverſtand nicht das Thun der Speculation. Die Speculation anerkennt als Realität der Erkenntniß nur das Seyn der Erkenntniß in der Totalität; alles Beſtimmte hat für ſie nur Realität und Wahrheit in der erkannten Beziehung aufs Abſolute. Sie erkennt deswegen auch das Abſolute in demjenigen, was den Ausſprüchen des geſunden Menſchenverſtandes zum Grunde liegt; aber weil für ſie die Erkenntniß nur, inſofern ſie im Abſoluten iſt, Realität hat: iſt vor ihr das Erkannte und Gewußte, wie es für die Reflexion ausgeſprochen iſt, und dadurch eine beſtimmte Form hat, zugleich vernichtet. Die relativen Identitäten des geſunden Menſchenverſtands, die ganz, wie ſie erſcheinen, in ihrer beſchränkten Form auf Abſolutheit Anſpruch machen, werden Zufälligkeiten für die philoſophiſche Reflexion. Der geſunde Menſchenverſtand kann es nicht faſſen, wie das für ihn unmittelbar Gewiſſe für die Philoſophie zugleich ein Nichts iſt. Denn er fühlt in ſeinen unmittelbaren Wahrheiten nur ihre Beziehung aufs Abſolute, aber trennt dieß Gefühl nicht von ihrer Erſcheinung, durch welche ſie Beſchränkungen ſind, und doch auch, als ſolche, Beſtand und abſolutes Seyn haben ſollen, aber vor der Speculation verſchwinden.

Nicht nur aber kann der geſunde Menſchenverſtand die Speculation nicht verſtehen, ſondern er muß ſie auch haſſen, wenn er von ihr erfährt: und, wenn er nicht in der völligen Indifferenz der Sicherheit iſt, ſie verabſcheuen und verfolgen. Denn wie für den geſunden Menſchenverſtand die Identität des Weſens und des Zufälligen ſeiner Ausſprüche abſolut iſt, und er die Schranken der Erſcheinung nicht von dem Abſoluten zu trennen vermag: ſo iſt auch dasjenige, was er in ſeinem Bewußtſeyn trennt, abſolut entgegengeſetzt; und was er als beſchränkt erkennt, kann er mit dem Unbeſchränkten nicht im Bewußtſeyn

vereinigen. Sie ſind wohl in ihm identiſch, aber dieſe Identität iſt und bleibt ein Inneres, ein Gefühl, ein Unerkanntes und ein Unausgeſprochenes. So wie er an das Beſchränkte erinnert, und es ins Bewußtſeyn geſetzt wird: ſo iſt für dieſes das Unbeſchränkte dem Beſchränkten abſolut entgegengeſetzt.

Dieß Verhältniß oder Beziehen der Beſchränktheit auf das Abſolute — in welcher Beziehung nur die Entgegenſetzung im Bewußtſeyn, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtloſigkeit vorhanden iſt — heißt Glaube. Der Glaube drückt nicht das Synthetiſche des Gefühls oder der Anſchauung aus; er iſt ein Verhältniß der Reflexion zum Abſoluten, welche in dieſem Verhältniß zwar Vernunft iſt, und ſich als ein Trennendes und Getrenntes, ſo wie ihre Producte — (ein individuelles Bewußtſeyn) — zwar vernichtet, aber die Form der Trennung noch behalten hat. Die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, von der, als dem Letzten und Höchſten des Bewußtſeyns, ſo viel geſprochen worden iſt, iſt nichts als die Identität ſelbſt, die Vernunft, die ſich aber nicht erkennt, ſondern vom Bewußtſeyn der Entgegenſetzung begleitet iſt. Aber die Speculation erhebt die dem geſunden Menſchenverſtand bewußtloſe Identität zum Bewußtſeyn; oder ſie conſtruirt das im Bewußtſeyn des gemeinen Verſtandes nothwendig Entgegengeſetzte zur bewußten Identität. Und dieſe Vereinigung des im Glauben Getrennten iſt ihm ein Greuel. Weil das Heilige und Göttliche in ſeinem Bewußtſeyn nur als Object beſteht, ſo erblickt er in der aufgehobenen Entgegenſetzung, in der Identität fürs Bewußtſeyn, nur Zerſtörung des Göttlichen.

Beſonders muß aber der gemeine Menſchenverſtand nichts als Vernichtung in denjenigen philoſophiſchen Syſtemen erblicken, welche die Forderung der bewußten Identität in einer ſolchen Aufhebung der Entzweiung befriedigen, wodurch Eins der Entgegengeſetzten, beſonders wenn ein ſolches durch die Bildung der Zeit ſonſt fixirt iſt, zum Abſoluten erhoben und das Andere ver-

nichtet wird. Hier hat wohl die Speculation, als Philoſophie, die Entgegenſetzung aufgehoben, aber als Syſtem ein ſeiner gewöhnlichen bekannten Form nach Beſchränktes zum Abſoluten erhoben. Die einzige Seite, die hierbei in Betracht kommt, nämlich die ſpeculative, iſt für den gemeinen Menſchenverſtand gar nicht vorhanden. Von dieſer ſpeculativen Seite iſt das Beſchränkte ein ganz Anderes, als es dem gemeinen Menſchenverſtand erſcheint; dadurch nämlich, daß es zum Abſoluten erhoben worden iſt, iſt es nicht mehr dieß Beſchränkte. Die Materie des Materialiſten, oder das Ich des Idealiſten, iſt — jene nicht mehr die todte Materie, die ein Leben zur Entgegenſetzung und Bildung hat: — dieſes nicht mehr das empiriſche Bewußtſeyn, das, als ein Beſchränktes, ein Unendliches außer ſich ſetzen muß. Die Frage gehört der Philoſophie an, ob das Syſtem die endliche Erſcheinung, die es zum Unendlichen ſteigerte, in Wahrheit von aller Endlichkeit gereinigt hat: — ob die Speculation, in ihrer größten Entfernung vom gemeinen Menſchenverſtande und ſeinem Fixiren Entgegengeſetzter, nicht dem Schickſal ihrer Zeit unterlegen iſt, eine Form des Abſoluten, alſo ein ſeinem Weſen nach Entgegengeſetztes, abſolut geſetzt zu haben. Hat die Speculation das Endliche, das ſie unendlich machte, wirklich von allen Formen der Erſcheinung befreit, ſo iſt es der Name zunächſt, an dem ſich hier der gemeine Menſchenverſtand ſtößt, wenn er ſonſt vom ſpeculativen Geſchäfte keine Notiz nimmt. Wenn die Speculation die Endlichen nur der That nach zum Unendlichen ſteigert, und dadurch vernichtet — (und Materie, Ich, inſofern ſie die Totalität umfaſſen ſollen, ſind nicht mehr Ich, nicht mehr Materie) —: ſo fehlt zwar der letzte Act der philoſophiſchen Reflexion, nämlich das Bewußtſeyn über ihre Vernichtung. Und wenn auch, dieſer der That nach geſchehenen Vernichtung ungeachtet, das Abſolute des Syſtems noch eine beſtimmte Form behalten hat: ſo iſt doch wenigſtens die ächt ſpeculative Tendenz nicht zu verkennen, von der aber der gemeine Menſchenverſtand

nichts verſteht. Indem er nicht einmal das philoſophiſche Princip, die Entzweiung aufzuheben, ſondern nur das ſyſtematiſche Princip erblickt, Eins der Entgegengeſetzten zum Abſoluten erhoben und das andere vernichtet findet, ſo war auf ſeiner Seite noch ein Vortheil in Rückſicht auf die Entzweiung. In ihm, ſo wie im Syſtem, iſt eine abſolute Entgegenſetzung vorhanden; aber er hatte doch die Vollſtändigkeit der Entgegenſetzung, und wird doppelt geärgert.

Sonſt kommt einem ſolchen philoſophiſchen Syſtem, dem der Mangel anklebt, ein von irgend einer Seite noch Entgegengeſetztes zum Abſoluten zu erheben, außer ſeiner philoſophiſchen Seite noch ein Vortheil und Verdienſt zu, von denen der gemeine Verſtand nicht nur nichts begreift, ſondern die er auch verabſcheuen muß: — der Vortheil, durch die Erhebung eines Endlichen zum unendlichen Princip, die ganze Maſſe von Endlichkeiten, die am entgegengeſetzten Princip hängt, mit einem Mal niedergeſchlagen zu haben, — das Verdienſt, in Rückſicht auf die Bildung, die Entzweiung um ſo härter gemacht, und das Bedürfniß der Vereinigung in der Totalität um ſo viel verſtärkt zu haben.

Die Hartnäckigkeit des geſunden Menſchenverſtandes, ſich in der Kraft ſeiner Trägheit, das Bewußtloſe in ſeiner urſprünglichen Schwere und Entgegenſetzung gegen das Bewußtſeyn, die Materie gegen die Differenz geſichert zu halten, die das Licht nur darum in ſie bringt, um ſie in einer höhern Potenz wieder zur Syntheſe zu conſtruiren, — erfordert wohl unter nördlichen Klimaten eine längere Zeitperiode, um vor der Hand nur ſo weit überwunden zu werden, daß die atomiſtiſche Materie ſelbſt mannigfaltiger, die Trägheit zunächſt durch ein mannigfaltigeres Combiniren und Zerſetzen derſelben und durch die hiermit erzeugte größere Menge fixer Atomen in eine Bewegung auf ihrem Boden verſetzt wird: ſo daß der Menſchenverſtand in ſeinem verſtändigen Treiben und Wiſſen ſich immer mehr verwirrt,

bis er ſich fähig macht, die Aufhebung dieſer Verwirrung und der Entgegenſetzung ſelbſt zu ertragen.

Wenn für den geſunden Menſchenverſtand nur die vernichtende Seite der Speculation erſcheint, ſo erſcheint ihm auch dieß Vernichten nicht in ſeinem ganzen Umfange. Wenn er dieſen Umfang faſſen könnte, ſo hielte er ſie nicht für ſeine Gegnerin. Denn die Speculation fordert, in ihrer höchſten Syntheſe des Bewußten und Bewußtloſen, auch die Vernichtung des Bewußtſeyns ſelbſt; und die Vernunſt verſenkt damit ihr Reflectiren der abſoluten Identität und ihr Wiſſen und ſich ſelbſt in ihren eigenen Abgrund. Und in dieſer Nacht der bloßen Reflexion und des raiſonnirenden Verſtandes, die der Mittag des Lebens iſt, können ſich Beide begegnen.

Princip einer Philoſophie in der Form eines abſoluten Grundſatzes.

Die Philoſophie, als eine durch Reflexion producirte Totalität des Wiſſens, wird ein Syſtem, ein organiſches Ganzes von Begriffen, deſſen höchſtes Geſetz nicht der Verſtand, ſondern die Vernunft iſt. Jener hat die Entgegengeſetzten ſeines Geſetzten, ſeine Grenze, Grund und Bedingung richtig aufzuzeigen; aber die Vernunft vereint dieſe Widerſprechenden, ſetzt Beide zugleich und hebt Beide auf. An das Syſtem, als eine Organiſation von Sätzen, kann die Forderung geſchehen, daß ihm das Abſolute, welches der Reflexion zum Grunde liegt, auch nach Weiſe der Reflexion, als oberſter abſoluter Grundſatz vorhanden ſey. Eine ſolche Forderung trägt aber ihre Nichtigkeit ſchon in ſich; denn ein durch die Reflexion Geſetztes, ein Satz iſt für ſich ein Beſchränktes und Bedingtes, und bedarf einen anderen zu ſeiner Begründung, u. ſ. ſ. ins Unendliche. Wenn das Abſolute in einem durch und für das Denken gültigen Grundſatze ausgedrückt wird, deſſen Form und Materie gleich ſey, ſo iſt entweder die

bloße Gleichheit geſetzt, und die Ungleichheit der Form und Materie ausgeſchloſſen, und der Grundſatz durch dieſe Ungleichheit bedingt; in dieſem Fall iſt der Grundſatz nicht abſolut, ſondern mangelhaft, er drückt nur einen Verſtandesbegriff, eine Abſtraction aus. Oder die Form und Materie iſt, als Ungleichheit, zugleich in ihm enthalten, der Satz iſt analytiſch und ſynthetiſch zugleich; ſo iſt der Grundſatz eine Antinomie, und dadurch nicht ein Satz, er ſteht als Satz unter dem Geſetz des Verſtandes, daß er ſich nicht in ſich widerſpreche, nicht ſich aufhebe, ſondern ein Geſetztes ſey, als Antinomie aber hebt er ſich auf.

Dieſer Wahn, daß ein nur für die Reflexion Geſetztes nothwendig an der Spitze eines Syſtems als oberſter abſoluter Grundſatz ſtehen müſſe, oder daß das Weſen eines jeden Syſtems in einem Satze, der fürs Denken abſolut ſey, ſich ausdrücken laſſe, — macht ſich mit einem Syſtem, auf das er ſeine Beurtheilung anwendet, ein leichtes Geſchäft. Denn von einem Gedachten, das der Satz ausdrückt, läßt ſich ſehr leicht erweiſen, daß es durch ein Entgegengeſetztes bedingt, alſo nicht abſolut iſt: es wird von dieſem dem Satze Entgegengeſetzten erwieſen, daß es geſetzt werden müſſe, daß alſo jenes Gedachte, das der Satz ausdrückt, nichtig iſt. Der Wahn hält ſich um ſo mehr für gerechtfertigt, wenn das Syſtem ſelbſt das Abſolute, das ſein Princip iſt, in der Form eines Satzes oder einer Definition ausdrückt, die aber im Grunde eine Antinomie iſt, und ſich deswegen als ein Geſetztes für die bloße Reflexion ſelbſt aufhebt. So hört z. B. Spinoza's Begriff der Subſtanz, die als Urſache und Bewirktes, als Begriff und Seyn zugleich, erklärt wird, auf, ein Begriff zu ſeyn, weil die Entgegengeſetzten in einen Widerſpruch vereinigt ſind.

Kein Anfang einer Philoſophie kann ein ſchlechteres Ausſehen haben, als der Anfang mit einer Definition, wie bei Spinoza; — ein Anfang, der mit dem Begründen, Ergründen, Deduciren der Principien des Wiſſens, dem mühſamen Zurück-

führen aller Philoſophie auf höchſte Thatſachen des Bewußtſeyns u. ſ. w. den ſeltſamſten Contraſt macht. Wenn aber die Vernunft von der Subjectivität des Reflectirens ſich gereinigt hat, ſo kann auch jene Einfalt Spinoza's, welche die Philoſophie mit der Philoſophie ſelbſt anfängt, und die Vernunft gleich unmittelbar mit einer Antinomie auftreten läßt, gehörig geſchätzt werden.

Soll das Princip der Philoſophie in formalen Sätzen für die Reflexion ausgeſprochen werden, ſo iſt zunächſt als Gegenſtand dieſer Aufgabe nichts vorhanden, als das Wiſſen, im Allgemeinen die Syntheſe des Subjectiven und Objectiven, oder das abſolute Denken. Die Reflexion aber vermag nicht die abſolute Syntheſe in einem Satz auszudrücken, wenn nämlich dieſer Satz als ein eigentlicher Satz für den Verſtand gelten ſoll. Sie muß, was in der abſoluten Identität Eins iſt, trennen, und die Syntheſe und die Antitheſe getrennt, in zwei Sätzen, in einem die Identität, im andern die Entzweiung ausdrücken.

In A = A, als dem Satze der Identität, wird reflectirt auf das Bezogenſeyn: und dieß Beziehen, dieß Einsſeyn, die Gleichheit iſt in dieſer reinen Identität enthalten; es wird von aller Ungleichheit abſtrahirt. A = A, der Ausdruck des abſoluten Denkens, oder der Vernunft, hat für die formale, in verſtändigen Sätzen ſprechende Reflexion nur die Bedeutung der Verſtandes-Identität, der reinen Einheit, d. h. einer ſolchen, worin von der Entgegenſetzung abſtrahirt iſt.

Aber die Vernunft findet ſich in dieſer Einſeitigkeit der abſtracten Einheit nicht ausgedrückt. Sie poſtulirt auch das Setzen desjenigen, wovon in der reinen Gleichheit abſtrahirt wurde, das Setzen des Entgegengeſetzten, der Ungleichheit; das eine A iſt Subject, das andere Object, und der Ausdruck für ihre Differenz iſt A nicht = A, oder A = B. Dieſer Satz widerſpricht dem vorigen geradezu; in ihm iſt abſtrahirt von der reinen Identität, und die Nicht-Identität, die reine Form des „Nichtdenkens“ [1]

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 111.

geſetzt: wie der erſte die Form „des reinen Denkens“ iſt, das ein Anderes iſt, als das abſolute Denken, die Vernunft. Nur weil auch das Nichtdenken gedacht, A nicht = A durchs Denken geſetzt wird, kann er überhaupt geſetzt werden. In A nicht = A, oder A = B iſt die Identität, das Beziehen, das = des erſten Satzes ebenfalls, aber nur ſubjectiv, d. h. nur inſofern das Nichtdenken durchs Denken geſetzt iſt. Aber dieß Geſetztſeyn des Nichtdenkens fürs Denken iſt dem Nichtdenken durchaus zufällig, eine bloße Form für den zweiten Satz, von der, um ſeine Materie rein zu haben, abſtrahirt werden muß.

Dieſer zweite Satz iſt ſo unbedingt, als der erſte, und inſofern Bedingung des erſten, ſo wie der erſte Bedingung des zweiten Satzes iſt. Der erſte iſt bedingt durch den zweiten, inſofern er durch die Abſtraction von der Ungleichheit, die der zweite Satz enthält, beſteht; der zweite, inſofern er, um ein Satz zu ſeyn, einer Beziehung bedarf.

Der zweite Satz iſt ſonſt unter der ſubalternen Form des Satzes des Grundes ausgeſprochen worden; oder vielmehr er iſt erſt in dieſe höchſt ſubalterne Bedeutung dadurch herabgezogen worden, daß man ihn zum Satze der Cauſalität gemacht hat. A hat einen Grund, heißt: dem A kommt ein Seyn zu, das nicht ein Seyn des A iſt: A iſt ein Geſetztſeyn, das nicht das Geſetztſeyn des A iſt; alſo A nicht = A, A = B. Wird davon abſtrahirt, daß A ein Geſetztes iſt, wie abſtrahirt werden muß, um den zweiten Satz rein zu haben, ſo drückt er überhaupt ein Nichtgeſetztſeyn des A aus. A als Geſetztes und als Nichtgeſetztes zugleich zu ſetzen, iſt ſchon die Syntheſe des erſten und zweiten Satzes.

Beide Sätze ſind Sätze des Widerſpruchs nur im verkehrten Sinne. Der erſte, der der Identität, ſagt aus: daß der Widerſpruch = 0 iſt; der zweite, inſofern er auf den erſten bezogen wird: daß der Widerſpruch ebenſo nothwendig iſt, als der Nichtwiderſpruch. Beide ſind, als Sätze, für ſich Geſetzte von gleicher

Potenz. Inſofern der zweite ſo ausgeſprochen wird, daß der erſte zugleich auf ihn bezogen iſt, ſo iſt er der höchſt mögliche Ausdruck der Vernunft durch den Verſtand. Dieſe Beziehung Beider iſt der Ausdruck der Antinomie; und als Antinomie, als Ausdruck der abſoluten Identität, iſt es gleichgültig, A = B, oder A = A zu ſetzen, wenn nämlich A = B, und A = A als Beziehung beider Sätze genommen wird. A = A enthält die Differenz des A als Subjects und A als Objects, zugleich mit der Identität: ſo wie A = B die Identität des A und B, mit der Differenz Beider.

Erkennt der Verſtand im Satze des Grundes, als einer Beziehung Beider, nicht die Antinomie: ſo iſt er nicht zur Vernunft gediehen, und formaliter iſt der zweite Satz kein neuer für ihn. Für den bloßen Verſtand ſagt A = B nicht mehr aus, als der erſte Satz; der Verſtand begreift alsdann nämlich das Geſetztſeyn des A als B nur als eine Wiederholung des A, d. h. er hält nur die Identität feſt, und abſtrahirt davon, daß, indem A als B, oder in B geſetzt wiederholt wird, ein Anderes, „ein Nicht-A" geſetzt iſt, und zwar als A, alſo A als Nicht-A. Wenn man bloß auf das Formelle der Speculation reflectirt, und die Syntheſe des Wiſſens in analytiſcher Form feſthält: ſo iſt die Antinomie, der ſich ſelbſt aufhebende Widerſpruch, der höchſte formelle Ausdruck des Wiſſens und der Wahrheit.

In der Antinomie, wenn ſie für den formellen Ausdruck der Wahrheit anerkannt wird, hat die Vernunft das formale Weſen der Reflexion unter ſich gebracht. Das formale Weſen hat aber die Oberhand, wenn das Denken in der einzigen Form des erſten dem zweiten entgegengeſetzten Satzes, mit dem Charakter einer abſtracten Einheit als das erſte Wahre der Philoſophie geſetzt, und aus der Analyſe der Anwendung des Denkens ein Syſtem der Realität der Erkenntniß errichtet werden ſoll. Alsdann ergiebt ſich der ganze Verlauf dieſes rein analytiſchen Geſchäfts auf folgende Art.

Das Denken iſt, — als unendliche Wiederholbarkeit des A, als A, — eine Abſtraction: der erſte Satz als Thätigkeit ausgedrückt. Nun fehlt aber der zweite Satz, das Nichtdenken; nothwendig muß zu ihm als der Bedingung des erſten übergegangen, und auch dieſes, die Materie, geſetzt werden. Hiermit ſind die Entgegengeſetzten vollſtändig, und der Uebergang iſt eine gewiſſe Art von Beziehung Beider auf einander, welche eine Anwendung des Denkens heißt, und eine höchſt unvollſtändige Syntheſe iſt. Aber auch dieſe ſchwache Syntheſe iſt ſelbſt gegen die Vorausſetzung des Denkens, als Setzens des A als A ins Unendliche fort; denn in der Anwendung wird A zugleich als Nicht-A geſetzt, und das Denken in ſeinem abſoluten Beſtehen als ein unendliches Wiederholen des A als A aufgehoben.

Das dem Denken Entgegengeſetzte iſt durch ſeine Beziehung aufs Denken beſtimmt als ein Gedachtes: = A. Weil aber ein ſolches Denken, Setzen = A, durch eine Abſtraction bedingt iſt, und alſo ein Entgegengeſetztes iſt: ſo hat auch das Gedachte, außerdem daß es Gedachtes = A iſt, noch andere Beſtimmungen = B, die vom bloßen Beſtimmtſeyn durchs reine Denken ganz unabhängig ſind; und dieſe ſind dem Denken bloß gegeben. Es muß alſo für das Denken, als Princip des analytiſchen Philoſophirens, einen abſoluten Stoff geben; wovon weiter unten die Rede ſeyn wird. Die Grundlage dieſer abſoluten Entgegenſetzung läßt dem formalen Geſchäfte, worin die berühmte Erfindung, „die Philoſophie auf Logik zurückzuführen“ [1] beruht, keine andere immanente Syntheſe, als die der Verſtandes-Identität, A ins Unendliche zu wiederholen. Aber ſelbſt zur Wiederholung braucht ſie eines B, C u. ſ. w., in denen das wiederholte A geſetzt werden kann. Dieſe B, C, D u. ſ. w. ſind um der Wiederholbarkeit des A willen „ein Mannigfaltiges,“ ſich Entgegengeſetztes — (jedes hat durch A nicht geſetzte beſondere Be-

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 98.

ſtimmungen) —: d. h. ein abſolut mannigfaltiger Stoff, deſſen **B**, **C**, **D** u. ſ. w. ſich mit dem **A** fügen muß, wie es kann; — eine ſolche Ungereimtheit des Fügens kommt an die Stelle einer urſprünglichen Identität. Der Grundfehler kann ſo vorgeſtellt werden, daß in formaler Rückſicht auf die Antinomie des **A** = **A**, und des **A** = **B** nicht reflectirt iſt. Einem ſolchen analytiſchen Weſen liegt das Bewußtſeyn nicht zum Grunde, daß die rein formale Erſcheinung des Abſoluten der Widerſpruch iſt; — ein Bewußtſeyn, das nur entſtehen kann, wenn die Speculation von der Vernunft, und dem **A** = **A** als abſoluter Identität des Subjects und Objects, ausgeht.

Transſcendentale Anſchauung.

Inſofern die Speculation von der Seite der bloßen Reflexion angeſehen wird, erſcheint die abſolute Identität in Synthesen Entgegengeſetzter, alſo in Antinomien. Die relativen Identitäten, in die ſich die abſolute differenzirt, ſind zwar beſchränkt, und inſofern für den Verſtand und nicht antinomiſch. Zugleich aber, weil ſie Identitäten ſind, ſind ſie nicht reine Verſtandesbegriffe; und ſie müſſen Identitäten ſeyn, weil in einer Philoſophie kein Geſetztes ohne Beziehung aufs Abſolute ſtehen kann. Von der Seite dieſer Beziehung aber iſt ſelbſt jedes Beſchränkte eine (relative) Identität, und inſofern für die Reflexion ein Antinomiſches; — und dieß iſt die negative Seite des Wiſſens, das Formale, das von der Vernunft regiert, ſich ſelbſt zerſtört. Außer dieſer negativen Seite hat das Wiſſen eine poſitive Seite, nämlich die Anſchauung. Reines Wiſſen (das hieße: Wiſſen ohne Anſchauung) iſt die Vernichtung der Entgegengeſetzten im Widerſpruch; Anſchauung ohne dieſe Syntheſe Entgegengeſetzter iſt empiriſch, gegeben, bewußtlos. Das transſcendentale Wiſſen vereinigt Beides, Reflexion und Anſchauung; es iſt Begriff und Seyn zugleich. Dadurch, daß die Anſchauung transſcendental

wird, tritt die Identität des Subjectiven und Objectiven, welche in der empiriſchen Anſchauung getrennt ſind, ins Bewußtſeyn; das Wiſſen, inſofern es transſcendental wird, ſetzt nicht bloß den Begriff und ſeine Bedingung, — oder die Antinomie Beider, das Subjective, — ſondern zugleich das Objective, das Seyn.

Im philoſophiſchen Wiſſen iſt das Angeſchaute eine Thätigkeit der Intelligenz und der Natur, des Bewußtſeyns und des Bewußtloſen zugleich. Es gehört beiden Welten, der ideellen und reellen zugleich an: — der ideellen, indem es in der Intelligenz, und dadurch in Freiheit geſetzt iſt; — der reellen, indem ſeine Stelle in der objectiven Totalität, als ein Ring in der Kette der Nothwendigkeit deducirt wird. Stellt man ſich auf den Standpunkt der Reflexion oder der Freiheit, ſo iſt das Ideelle das Erſte, und das Weſen und das Seyn nur die ſchematiſirte Intelligenz; ſtellt man ſich auf den Standpunkt der Nothwendigkeit oder des Seyns, ſo iſt das Denken nur ein Schema des abſoluten Seyns. Im transſcendentalen Wiſſen iſt Beides vereinigt, Seyn und Intelligenz. Ebenſo iſt transſcendentales Wiſſen und transſcendentales Anſchauen Eins und daſſelbe; der verſchiedene Ausdruck deutet nur auf das Ueberwiegende des ideellen oder reellen Factors.

Es iſt von der tiefſten Bedeutung, daß mit ſo vielem Ernſt behauptet worden iſt: ohne transſcendentale Anſchauung könne nicht philoſophirt werden. Was hieße denn: ohne Anſchauung philoſophiren? — In abſoluten Endlichkeiten ſich endlos zerſtreuen. Dieſe Endlichkeiten ſeyen ſubjective oder objective, Begriffe oder Dinge, oder es werde auch von einer Art zu der andern übergegangen: ſo geht das Philoſophiren ohne Anſchauung an einer endloſen Reihe von Endlichkeiten fort, und der Uebergang vom Seyn zum Begriffe, oder vom Begriff zum Seyn iſt ein ungerechtfertigter Sprung. Ein ſolches Philoſophiren heißt ein formales; denn Ding wie Begriff iſt jedes für ſich nur Form des Abſoluten. Es ſetzt die Zerſtörung der transſcendentalen

Anſchauung, eine abſolute Entgegenſetzung des Seyns und Begriffs voraus; und wenn es vom Unbedingten ſpricht, ſo macht es ſelbſt dieß wieder, etwa in der Form einer Idee, die dem Seyn entgegengeſetzt ſey, zu einem Formalen. Je beſſer die Methode iſt, deſto greller werden die Reſultate. Für die Speculation ſind die Endlichkeiten Radien des unendlichen Focus, der ſie ausſtrahlt, und zugleich von ihnen gebildet iſt; in ihnen iſt der Focus, und im Focus ſie geſetzt. In der transſcendentalen Anſchauung iſt alle Entgegenſetzung aufgehoben, aller Unterſchied der Conſtruction des Univerſums durch und für die Intelligenz, und ſeiner als ein Objectives angeſchauten, unabhängig erſcheinenden Organiſation vernichtet. Das Produciren des Bewußtſeyns dieſer Identität iſt die Speculation; und weil Idealität und Realität in ihr Eins iſt, iſt ſie Anſchauung.

Poſtulate der Vernunft.

Die Syntheſe der zwei von der Reflexion geſetzten Entgegengeſetzten forderte, als Werk der Reflexion, ihre Vervollſtändigung: als Antinomie, die ſich aufhebt, ihr Beſtehen in der Anſchauung. Weil das ſpeculative Wiſſen als Identität der Reflexion und der Anſchauung begriffen werden muß, ſo kann man — inſofern der Antheil der Reflexion (der, als vernünftig, antinomiſch iſt) allein geſetzt wird, aber in nothwendiger Beziehung auf die Anſchauung ſteht — in dieſem Fall von der Anſchauung ſagen, ſie werde von der Reflexion poſtulirt. Es kann nicht davon die Rede ſeyn, Ideen zu poſtuliren; denn dieſe ſind Producte der Vernunft, oder vielmehr das Vernünftige durch den Verſtand als Product geſetzt. Das Vernünftige muß ſeinem beſtimmten Inhalte nach, nämlich aus dem Widerſpruch beſtimmter Entgegengeſetzter, deren Syntheſe das Vernünftige iſt, deducirt werden; nur die dieß Antinomiſche ausfüllende und haltende Anſchauung iſt das Poſtulable. Eine ſolche ſonſt poſtulirte Idee iſt der unendliche Progreß, eine

Vermiſchung von Empiriſchem und Vernünftigem; jenes iſt die Anſchauung der Zeit, dieß die Aufhebung aller Zeit, die Verunendlichung derſelben. Im empiriſchen Progreß iſt ſie aber nicht rein verunendlicht; denn ſie ſoll in ihm als Endliches (als beſchränkte Momente) beſtehen, er iſt eine empiriſche Unendlichkeit. Die wahre Antinomie, die Beides, das Beſchränkte und Unbeſchränkte, nicht nebeneinander, ſondern zugleich als identiſch ſetzt, muß damit zugleich die Entgegenſetzung aufheben. Indem die Antinomie die beſtimmte Anſchauung der Zeit poſtulirt, muß dieſe — beſchränkter Moment der Gegenwart und Unbeſchränktheit ſeines Außerſichgeſetztſeyns — Beides zugleich, alſo Ewigkeit ſeyn.

Ebenſo wenig kann die Anſchauung als ein der Idee, oder beſſer der nothwendigen Antinomie Entgegengeſetztes gefordert werden. Die Anſchauung, die der Idee entgegengeſetzt iſt, iſt beſchränktes Daſeyn, eben weil ſie die Idee ausſchließt. Die Anſchauung iſt wohl das von der Vernunft Poſtulirte, aber nicht als Beſchränktes, ſondern zur Vervollſtändigung der Einſeitigkeit des Werks der Reflexion: nicht daß ſie ſich entgegengeſetzt bleiben, ſondern Eins ſeyen. Man ſieht überhaupt, daß dieſe ganze Weiſe des Poſtulirens darin allein ihren Grund hat, daß von der Einſeitigkeit der Reflexion ausgegangen wird; dieſe Einſeitigkeit bedarf es, zur Ergänzung ihrer Mangelhaftigkeit, das aus ihr ausgeſchloſſene Entgegengeſetzte zu poſtuliren. Das Weſen der Vernunft erhält aber in dieſer Anſicht eine ſchiefe Stellung; denn ſie erſcheint hier als ein nicht ſich ſelbſt Genügendes, ſondern als ein Bedürftiges. Wenn aber die Vernunft ſich als abſolut erkennt, ſo fängt die Philoſophie damit an, womit jene Manier, die von der Reflexion ausgeht, aufhört: mit der Identität der Idee und des Seyns. Sie poſtulirt nicht das Eine, denn ſie ſetzt mit der Abſolutheit unmittelbar Beide; und die Abſolutheit der Vernunft iſt nichts Anderes, als die Identität Beider.

Verhältniſs des Philoſophirens zu einem philoſophiſchen Syſtem.

Das Bedürfniß der Philoſophie kann ſich darin befriedigen, zum Princip der Vernichtung aller fixirten Entgegenſetzung und zu der Beziehung des Beſchränkten auf das Abſolute durchgedrungen zu ſeyn. Dieſe Befriedigung im Princip der abſoluten Identität findet ſich im Philoſophiren überhaupt. Das Gewußte wäre ſeinem Inhalte nach ein Zufälliges, die Entzweiungen, auf deren Vernichtung es ging, gegeben, und verſchwunden, und nicht ſelbſt wieder conſtruirte Syntheſen; der Inhalt eines ſolchen Philoſophirens hätte überhaupt keinen Zuſammenhang ſeiner Beſtimmungen unter ſich, und machte nicht eine objective Totalität des Wiſſens aus. Wegen des Unzuſammenhängenden ſeines Inhalts allein iſt dieß Philoſophiren gerade nicht nothwendig ein Raiſonniren. Letzteres zerſtreut die Geſetzten nur in größere Mannigfaltigkeit, und wenn es, in dieſen Strom geſtürzt, haltungslos ſchwimmt, ſo ſoll die ganze ſelbſt haltungsloſe Ausdehnung der verſtändigen Mannigfaltigkeit beſtehen bleiben; dem wahren obſchon unzuſammenhängenden Philoſophiren dagegen verſchwindet das Geſetzte und ſeine Entgegengeſetzten, indem es daſſelbe nicht bloß in Zuſammenhang mit andern Beſchränkten, ſondern in Beziehung aufs Abſolute bringt, und dadurch aufhebt.

Weil aber dieſe Beziehung des Beſchränkten auf das Abſolute ein Mannigfaltiges iſt, da die Beſchränkten es ſind: ſo muß das Philoſophiren darauf ausgehen, dieſe Mannigfaltigkeit als ſolche in Beziehung zu ſetzen. Es muß das Bedürfniß entſtehen, eine Totalität des Wiſſens, ein Syſtem der Wiſſenſchaft zu produciren. Hierdurch erſt befreit ſich die Mannigfaltigkeit jener Beziehungen von der Zufälligkeit, indem ſie ihre Stellen im Zuſammenhang der objectiven Totalität des Wiſſens erhalten, und ihre objective Vollſtändigkeit zu Stande gebracht wird. Das Philoſophiren, das ſich nicht zum Syſtem conſtruirt, iſt eine beſtändige Flucht vor den Beſchränkungen, — mehr ein Ringen der Vernunft nach

Freiheit, als reines Selbſterkennen derſelben, das ſeiner ſicher, und über ſich klar geworden iſt. Die freie Vernunft und ihre That iſt Eins, und ihre Thätigkeit ein reines Darſtellen ihrer ſelbſt.

In dieſer Selbſtproduction der Vernunft geſtaltet ſich das Abſolute in eine objective Totalität, die ein in ſich ſelbſt getragenes und vollendetes Ganze iſt, — keinen Grund außer ſich hat, ſondern durch ſich ſelbſt in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet iſt. Ein ſolches Ganzes erſcheint als eine Organiſation von Sätzen und Anſchauungen. Jede Syntheſe der Vernunft, und die ihr correſpondirende Anſchauung (die Beide in der Speculation vereinigt ſind) iſt, als Identität des Bewußten und Bewußtloſen, für ſich im Abſoluten und unendlich; zugleich aber iſt ſie endlich und beſchränkt, inſofern ſie in der objectiven Totalität geſetzt iſt, und andere außer ſich hat. Die unentzweiteſte Identität objectiv — die Materie, ſubjectiv — das Fühlen (Selbſtbewußtſeyn) iſt zugleich eine unendlich entgegengeſetzte, eine durchaus relative Identität. Die Vernunft, das Vermögen (inſofern) der objectiven Totalität vervollſtändigt ſie durch ihr Entgegengeſetztes; und producirt durch die Syntheſe Beider eine neue Identität, die ſelbſt wieder vor der Vernunft eine mangelhafte iſt, die ebenſo ſich wieder ergänzt. Am Reinſten giebt ſich die weder ſynthetiſch noch analytiſch zu nennende Methode des Syſtems, wenn ſie als eine Entwickelung der Vernunft ſelbſt erſcheint; welche die Emanation ihrer Erſcheinung, als eine Duplicität, nicht in ſich immer wieder zurückruft — (hiermit vernichtete ſie dieſelbe nur) —, ſondern ſich in ihr zu einer durch jene Duplicität bedingten Identität conſtruirt, dieſe relative Identität wieder ſich entgegenſetzt: ſo daß das Syſtem bis zur vollendeten objectiven Totalität fortgeht, ſie mit der entgegenſtehenden ſubjectiven zur unendlichen Weltanſchauung vereinigt, deren Expanſion ſich damit zugleich in die reichſte und einfachſte Identität contrahirt hat.

Es iſt möglich, daß eine ächte Speculation ſich in ihrem Syſtem nicht vollkommen ausſpricht, oder daß die Philoſophie

des Syſtems und das Syſtem ſelbſt nicht zuſammenfallen: daß ein Syſtem aufs Beſtimmteſte die Tendenz, alle Entgegenſetzungen zu vernichten, ausdrückt, und für ſich nicht zur vollſtändigſten Identität durchdringt. Die Unterſcheidung dieſer beiden Rückſichten wird beſonders in Beurtheilung philoſophiſcher Syſteme wichtig. Wenn in einem Syſtem ſich das zum Grunde liegende Bedürfniß nicht vollkommen geſtaltet hat, und ein Bedingtes, nur in der Entgegenſetzung Beſtehendes zum Abſoluten erhoben hat, ſo wird es als Syſtem Dogmatismus; aber die wahre Speculation kann ſich in den verſchiedenſten ſich gegenſeitig als Dogmatismen und Geiſtesverirrungen verſchreienden Philoſophien finden. Die Geſchichte der Philoſophie hat allein Werth und Intereſſe, wenn ſie dieſen Geſichtspunkt feſthält. Sonſt giebt ſie nicht die Geſchichte der in unendlich mannigfaltigen Formen ſich darſtellenden ewigen und einen Vernunft: ſondern nichts als eine Erzählung zufälliger Begebenheiten des menſchlichen Geiſtes, und ſinnloſer Meinungen, die der Vernunft aufgebürdet werden, da ſie doch allein demjenigen zur Laſt fallen, der das Vernünftige in ihnen nicht erkannt, und ſie deswegen verkehrt hat.

Eine ächte Speculation, die aber nicht zu ihrer vollſtändigen Selbſtconſtruction im Syſtem durchdringt, geht nothwendig von der abſoluten Identität aus; die Entzweiung derſelben in Subjectives und Objectives iſt eine Production des Abſoluten. Das Grundprincip iſt alſo völlig transſcendental, und von ſeinem Standpunkt aus giebt es keine abſolute Entgegenſetzung des Subjectiven und Objectiven. Aber ſomit iſt die Erſcheinung des Abſoluten eine Entgegenſetzung. Das Abſolute iſt nicht in ſeiner Erſcheinung; Beide ſind ſelbſt entgegengeſetzt. Die Erſcheinung iſt nicht Identität. Dieſe Entgegenſetzung kann nicht transſcendental aufgehoben werden, d. h. nicht ſo, daß es an ſich keine Entgegenſetzung gebe. Hiermit wäre die Erſcheinung nur vernichtet, und die Erſcheinung ſoll doch gleichfalls ſeyn; es würde behauptet, daß das Abſolute in ſeiner Erſcheinung aus ſich her-

ausgegangen wäre. Das Abſolute muß ſich alſo in der Erſcheinung ſelbſt ſetzen, d. h. dieſe nicht vernichten, ſondern zur Identität conſtruiren.

Eine falſche Identität iſt das Cauſalverhältniß zwiſchen dem Abſoluten und ſeiner Erſcheinung; denn dieſem Verhältniß liegt die abſolute Entgegenſetzung zum Grunde. In ihm beſtehen beide Entgegengeſetzte, aber in verſchiedenem Rang; die Vereinigung iſt gewaltſam. Das Eine bekommt das Andere unter ſich; das Eine herrſcht, das Andere wird botmäßig. Die Einheit iſt in einer nur relativen Identität erzwungen; die Identität, die eine abſolute ſeyn ſoll, iſt eine unvollſtändige. Das Syſtem iſt zu einem Dogmatismus — zu einem Realismus, der die Objectivität, oder zu einem Idealismus, der die Subjectivität abſolut ſetzt — wider ſeine Philoſophie geworden; wenn Beide (was bei jenem zweideutiger iſt, als bei dieſem) aus wahrer Speculation hervorgegangen ſind.

Der reine Dogmatismus, der ein Dogmatismus der Philoſophie iſt, bleibt auch ſeiner Tendenz nach in der Entgegenſetzung immanent; das Verhältniß der Cauſalität, in ſeiner vollſtändigern Form als Wechſelwirkung, die Einwirkung des Intellectuellen auf das Sinnliche, oder des Sinnlichen auf das Intellectuelle iſt in ihm als Grundprincip herrſchend. Im conſequenten Realismus und Idealismus ſpielt es nur eine untergeordnete Rolle, wenn es auch zu herrſchen ſcheint, und in jenem das Subject als Product des Objects, in dieſem das Object als Product des Subjects geſetzt wird; das Cauſalitätsverhältniß iſt aber dem Weſen nach aufgehoben, indem das Produciren ein abſolutes Produciren, das Product ein abſolutes Product iſt, d. h. indem das Product keinen Beſtand hat, als nur im Produciren, nicht geſetzt iſt als ein Selbſtſtändiges, vor und unabhängig von dem Produciren Beſtehendes, — wie im reinen Cauſalitätsverhältniß, dem formellen Princip des Dogmatismus der Fall iſt. In dieſem iſt es ein durch A Geſetztes, und zugleich auch nicht durch A Geſetztes, A alſo

abſolut nur Subject; und A = A drückt nur die Verſtandes-identität aus. Wenn auch die Philoſophie in ihrem transſcendentalen Geſchäft ſich des Cauſalverhältniſſes bedient, ſo iſt B, das dem Subject entgegengeſetzt erſcheint, ſeinem Entgegengeſetztſeyn nach eine bloße Möglichkeit, und bleibt abſolut eine Möglichkeit, d. h. es iſt nur Accidenz; und das wahre Verhältniß der Speculation, das Subſtantialitätsverhältniß, iſt unter dem Schein des Cauſalverhältniſſes das transſcendentale Princip. Formell läßt ſich dieß auch ſo ausdrücken: Der wahre Dogmatismus anerkennt beide Grundſätze A = A und A = B, aber ſie bleiben in ihrer Antinomie unſyntheſirt neben einander. Er erkennt nicht, daß hierin eine Antinomie liegt, und darum auch nicht die Nothwendigkeit, das Beſtehen der Entgegengeſetzten aufzuheben; der Uebergang von Einem zum Andern durch Cauſalitätsverhältniß iſt die einzige ihm mögliche unvollſtändige Syntheſis.

Ungeachtet nun die Transſcendental-Philoſophie dieſen ſcharfen Unterſchied von dem Dogmatismus hat, ſo iſt ſie, inſofern als ſie ſich zum Syſtem conſtruirt, fähig, in ihn überzugehen, wenn ſie nämlich — inſofern nichts iſt, als die abſolute Identität, und in ihr alle Differenz und das Beſtehen Entgegengeſetzter ſich aufhebt — kein reelles Cauſalverhältniß gelten läßt: aber — inſofern die Erſcheinung zugleich beſtehen, und hiermit ein anderes Verhältniß des Abſoluten zur Erſcheinung, als das der Vernichtung der letztern vorhanden ſeyn ſoll — das Cauſalitätsverhältniß einführt, die Erſcheinung zu einem Botmäßigen macht, und alſo die transſcendentale Anſchauung nur ſubjectiv, nicht objectiv, oder die Identität nicht in die Erſcheinung ſetzt. A = A und A = B bleiben Beide unbedingt; es ſoll nur A = A gelten: d. h. aber ihre Identität iſt nicht in ihrer wahren Syntheſe, die kein bloßes Sollen iſt, dargeſtellt.

So iſt im Fichte'ſchen Syſtem Ich = Ich das Abſolute. Die Totalität der Vernunft führt den zweiten Satz herbei, der ein Nicht-Ich ſetzt; es iſt nicht nur, in dieſer Antinomie des Setzens

Beider, Vollſtändigkeit vorhanden, ſondern auch ihre Syntheſe wird poſtulirt. Aber in dieſer bleibt die Entgegenſetzung; es ſollen nicht Beide, Ich wie Nicht-Ich, vernichtet werden, ſondern der eine Satz ſoll beſtehen, der eine höher an Rang ſeyn, als der andere. Die Speculation des Syſtems fordert die Aufhebung der Entgegengeſetzten, aber das Syſtem ſelbſt hebt ſie nicht auf; die abſolute Syntheſis, zu welcher dieſes gelangt, iſt nicht Ich = Ich, ſondern Ich ſoll gleich Ich ſeyn. Das Abſolute iſt für den transſcendentalen Geſichtspunkt, aber nicht für den der Erſcheinung conſtruirt; Beide widerſprechen ſich noch. Weil die Identität nicht zugleich in die Erſcheinung geſetzt worden, oder die Identität nicht auch vollkommen in die Objectivität übergegangen iſt: ſo iſt die Transſcendentalität ſelbſt ein Entgegengeſetztes, das Subjective, und man kann auch ſagen, die Erſcheinung iſt nicht vollſtändig vernichtet worden.

Es ſoll in der folgenden Darſtellung des Fichte'ſchen Syſtems verſucht werden, zu zeigen, daß das reine Bewußtſeyn, die im Syſtem als abſolut aufgeſtellte Identität des Subjects und Objects, eine ſubjective Identität des Subjects und Objects iſt. Die Darſtellung wird den Gang nehmen, Ich, das Princip des Syſtems, als ſubjectives Subject-Object zu erweiſen, ſowohl unmittelbar, als an der Art der Deduction der Natur: und beſonders an den Verhältniſſen der Identität in den beſondern Wiſſenſchaften der Moral und des Naturrechts, und dem Verhältniß des ganzen Syſtems zum Aeſthetiſchen.

Es erhellt ſchon aus dem Obigen, daß in dieſer Darſtellung zunächſt von dieſer Philoſophie als Syſtem die Rede iſt, und nicht inſofern es die gründlichſte und tiefſte Speculation, ein ächtes Philoſophiren, und durch die Zeit, in welcher ſie erſcheint, und in der auch die Kantiſche Philoſophie die Vernunft nicht zu dem abhanden gekommenen Begriff ächter Speculation hatte erregen können, um ſo merkwürdiger iſt.

Darſtellung
des
Fichte'ſchen Syſtems.

Die Grundlage des Fichte'ſchen Syſtems iſt intellectuelle Anſchauung, reines Denken ſeiner ſelbſt reines Selbſtbewußtſeyn „Ich = Ich, Ich bin;"[1] das Abſolute iſt Subject-Object, und Ich iſt dieſe Identität des Subjects und Objects.

Im gemeinen Bewußtſeyn kommt Ich in Entgegenſetzung vor. Die Philoſophie hat dieſe Entgegenſetzung gegen ein Object zu erklären; ſie erklären heißt: ihre Bedingtheit durch ein Anderes aufzeigen, und alſo ſie als Erſcheinung erweiſen. Wenn vom empiriſchen Bewußtſeyn erwieſen wird, daß es im reinen Bewußtſeyn vollſtändig begründet und nicht bloß durch daſſelbe bedingt iſt, ſo iſt damit ihre Entgegenſetzung aufgehoben, — wenn anders die Erklärung vollſtändig, d. h. wenn nicht bloß eine theilweiſe Identität des reinen und empiriſchen Bewußtſeyns aufgezeigt iſt. Die Identität iſt nur eine theilweiſe, wenn dem empiriſchen Bewußtſeyn eine Seite übrig bliebe, von welcher es durch das reine nicht beſtimmt, ſondern unbedingt wäre. Und weil nur reines und empiriſches Bewußtſeyn als die Glieder des höchſten Gegenſatzes auftreten: ſo würde das reine Bewußtſeyn ſelbſt beſtimmt und bedingt ſeyn vom empiriſchen, inſofern dieſes unbedingt wäre. Das Verhältniß würde auf dieſe Art ein Wechſelverhältniß ſeyn, welches gegenſeitiges Beſtimmen und Beſtimmtſeyn in ſich faßt,

[1] Fichte: Wiſſenſchaftslehre, S. 8, Ausg. v. 1794. (S. 6, Ausg. v. 1802.)

aber eine abſolute Entgegenſetzung der in Wechſelwirkung Stehenden, und alſo die Unmöglichkeit, die Entzweiung in abſoluter Identität zu heben, vorausſetzt.

Dem Philoſophen entſteht dieß reine Selbſtbewußtſeyn dadurch, daß er in ſeinem Denken von allem Fremdartigen abſtrahirt, was nicht Ich iſt, und nur die Beziehung des Subjects und Objects feſthält. In der empiriſchen Anſchauung ſind ſich Subject und Object entgegengeſetzt; der Philoſoph faßt die Thätigkeit des Anſchauens auf, er ſchaut das Anſchauen an, und begreift es hierdurch als eine Identität. Dieß Anſchauen des Anſchauens iſt einerſeits philoſophiſche Reflexion, und der gemeinen Reflexion, ſo wie dem empiriſchen Bewußtſeyn überhaupt entgegengeſetzt, das ſich nicht über ſich ſelbſt und ſeine Entgegenſetzungen erhebt; — andererſeits iſt dieſe transſcendentale Anſchauung zugleich der Gegenſtand der philoſophiſchen Reflexion, das Abſolute, die urſprüngliche Identität. Der Philoſoph hat ſich in die Freiheit und auf den Standpunkt des Abſoluten erhoben.

Seine Aufgabe iſt nunmehr die, die ſcheinbare Entgegenſetzung des transſcendentalen Bewußtſeyns und des empiriſchen aufzuheben. Im Allgemeinen geſchieht dieß dadurch, daß das letztere aus dem erſtern deducirt wird. Nothwendig kann dieſe Deduction nicht ein Uebergang in ein Fremdes ſeyn. Die Transſcendental-Philoſophie geht allein dahin, das empiriſche Bewußtſeyn nicht aus einem, außerhalb deſſelben befindlichen, ſondern aus einem immanenten Princip, als eine thätige Emanation, oder Selbſtproduction des Princips zu conſtruiren. Im empiriſchen Bewußtſeyn kann ſo wenig etwas vorkommen, was nicht aus dem reinen Selbſtbewußtſeyn conſtruirt wird, als das reine Bewußtſeyn ein vom empiriſchen dem Weſen nach Verſchiedenes iſt. Die Form Beider iſt gerade darin verſchieden, daß dasjenige, was im empiriſchen Bewußtſeyn als Object, entgegengeſetzt dem Subject, erſcheint, in der Anſchauung dieſes empiriſchen Anſchauens als identiſch geſetzt, und hierdurch das empiriſche Bewußtſeyn

durch dasjenige vervollſtändigt wird, was ſein Weſen ausmacht, worüber es aber kein Bewußtſeyn hat.

Die Aufgabe kann auch ſo ausgedrückt werden: Durch die Philoſophie ſoll reines Bewußtſeyn als Begriff aufgehoben werden. In der Entgegenſetzung gegen das empiriſche Bewußtſeyn erſcheint die intellectuelle Anſchauung, das reine Denken ſeiner ſelbſt, als Begriff, nämlich als Abſtraction von allem Mannigfaltigen, aller Ungleichheit des Subjects und Objects. Sie iſt zwar lauter Thätigkeit, Thun, Anſchauen, ſie iſt nur vorhanden in der freien Selbſtthätigkeit, die ſie hervorbringt. Dieſer Act, der ſich von allem Empiriſchen, Mannigfaltigen, Entgegengeſetzten losreißt, und ſich zur Einheit des Denkens, Ich = Ich, Identität des Subjects und Objects erhebt, hat aber eine Entgegenſetzung an andern Acten. Er iſt inſofern fähig als ein Begriff beſtimmt zu werden, und hat mit den ihm entgegengeſetzten eine gemeinſchaftliche höhere Sphäre, die des Denkens überhaupt. Es giebt außer dem Denken ſeiner ſelbſt noch anderes Denken, außer dem Selbſtbewußtſeyn noch mannigfaltiges empiriſches Bewußtſeyn, außer Ich als Object noch mannigfaltige Objecte des Bewußtſeyns. Der Act des Selbſtbewußtſeyns unterſcheidet ſich beſtimmt von anderem Bewußtſeyn dadurch, daß ſein Object gleich ſey dem Subject; Ich = Ich iſt inſofern einer unendlichen objectiven Welt entgegengeſetzt.

Auf dieſe Weiſe iſt durch die transſcendentale Anſchauung kein philoſophiſches Wiſſen entſtanden; ſondern im Gegentheil, wenn ſich die Reflexion ihrer bemächtigt, ſie anderem Anſchauen entgegenſetzt und dieſe Entgegenſetzung feſthält, iſt kein philoſophiſches Wiſſen möglich. Dieſer abſolute Act der freien Selbſtthätigkeit iſt die Bedingung des philoſophiſchen Wiſſens, aber er noch nicht die Philoſophie ſelbſt. Durch dieſe wird die objective Totalität des empiriſchen Wiſſens gleichgeſetzt dem reinen Selbſtbewußtſeyn: letzteres hiermit ganz als Begriff oder als Entgegengeſetztes aufgehoben, und damit auch das Erſtere. Es wird be-

hauptet, daß es überhaupt nur reines Bewußtſeyn giebt, Ich = Ich iſt das Abſolute; alles empiriſche Bewußtſeyn wäre nur ein reines Product des Ich = Ich, und empiriſches Bewußtſeyn würde inſofern durchaus geläugnet, als in ihm oder durch es eine abſolute Zweiheit ſeyn, ein Geſetztſeyn in ihm vorkommen ſollte, das nicht ein Geſetztſeyn des Ich für Ich und durch Ich wäre. Mit dem Selbſtſetzen des Ich wäre Alles geſetzt, und außer dieſem Nichts. Die Identität des reinen und empiriſchen Bewußtſeyns iſt nicht eine Abſtraction von ihrem urſprünglichen Entgegengeſetztſeyn; ſondern im Gegentheil ihre Entgegenſetzung iſt eine Abſtraction von ihrer urſprünglichen Identität.

Die intellectuelle Anſchauung iſt hierdurch geſetzt gleich Allem, ſie iſt die Totalität. Dieß Identiſchſeyn alles empiriſchen Bewußtſeyns mit dem reinen iſt Wiſſen; und die Philoſophie, die dieß Identiſchſeyn weiß, iſt die „Wiſſenſchaft des Wiſſens.“ [1] Sie hat die Mannigfaltigkeit des empiriſchen Bewußtſeyns als identiſch mit dem reinen, durch die That, durch die wirkliche Entwickelung des Objectiven aus dem Ich zu zeigen, und die Totalität des empiriſchen Bewußtſeyns als die objective Totalität des Selbſtbewußtſeyns zu beſchreiben; in Ich = Ich iſt ihr die ganze Mannigfaltigkeit des Wiſſens gegeben. Der bloßen Reflexion erſcheint dieſe Deduction als das widerſprechende Beginnen, aus der Einheit die Mannigfaltigkeit, aus reiner Identität die Zweiheit abzuleiten; aber die Identität des Ich = Ich iſt keine reine Identität, d. h. keine durchs Abſtrahiren der Reflexion entſtandene. Wenn die Reflexion Ich = Ich als Einheit begreift, ſo muß ſie daſſelbe zugleich auch als Zweiheit begreifen; Ich = Ich iſt Identität und Duplicität zugleich, es iſt eine Entgegenſetzung in Ich = Ich. Ich iſt einmal Subject, das andere Mal Object: aber was dem Ich entgegengeſetzt iſt, iſt gleichfalls Ich; die Entgegengeſetzten ſind identiſch. Das empiriſche Bewußtſeyn kann

[1] Fichte: Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre, S. 16 (Weimar, 1794).

darum nicht als ein Herausgehen aus dem reinen betrachtet werden; nach dieſer Anſicht wäre freilich eine Wiſſenſchaft des Wiſſens, die vom reinen Bewußtſeyn ausgeht, etwas Widerſinniges. Der Anſicht, als ob in dem empiriſchen Bewußtſeyn aus dem reinen herausgetreten würde, liegt die obige Abſtraction zum Grunde, in welcher die Reflerion ihr Entgegenſetzen iſolirt. Die Reflerion, als Verſtand, iſt an und für ſich unfähig, die transſcendentale Anſchauung zu faſſen; und wenn die Vernunft auch zur Selbſterkennung durchgedrungen iſt, ſo verkehrt die Reflerion das Vernünftige, wo ihr Raum gegeben wird, wieder in ein Entgegengeſetztes.

Wir haben bisher die rein transſcendentale Seite des Syſtems beſchrieben, in welcher die Reflerion keine Macht hat, ſondern durch die Vernunft die Aufgabe der Philoſophie beſtimmt und beſchrieben worden iſt. Wegen dieſer ächt transſcendentalen Seite iſt die andere, worin die Reflerion herrſcht, um ſo ſchwerer ſowohl ihrem Anfangspunkt nach zu ergreifen, als überhaupt feſtzuhalten, weil dem Verſtändigen, worein die Reflerion das Vernünftige verkehrt hat, immer der Rückzug nach der transſcendentalen Seite offen bleibt. Es iſt demnach zu zeigen, daß zu dieſem Syſtem die zwei Standpunkte, der der Speculation und der der Reflerion, weſentlich und ſo gehören, daß der letztere nicht eine untergeordnete Stelle hat, ſondern daß ſie im Mittelpunkte des Syſtems abſolut nothwendig und unvereinigt ſind. Oder Ich = Ich iſt abſolutes Princip der Speculation, aber dieſe Identität wird vom Syſtem nicht aufgezeigt; das objective Ich wird nicht gleich dem ſubjectiven Ich, Beide bleiben ſich abſolut entgegengeſetzt. Ich findet ſich nicht in ſeiner Erſcheinung, oder in ſeinem Setzen; um ſich als Ich zu finden, muß es ſeine Erſcheinung zernichten. Das Weſen des Ich und ſein Setzen fallen nicht zuſammen: Ich wird ſich nicht objectiv.

Fichte hat in der Wiſſenſchaftslehre für die Darſtellung des Princips ſeines Syſtems die Form von Grundſätzen gewählt,

von deren Unbequemlichkeit oben die Rede war. Der erſte Grundſatz iſt abſolutes Sich-ſelbſt-Setzen des Ich, das Ich als unendliches Setzen: der zweite abſolutes Entgegenſetzen, oder Setzen eines unendlichen Nicht-Ich u. ſ. w.: der dritte iſt die abſolute Vereinigung der beiden erſten, durch abſolutes Theilen des Ich und des Nicht-Ich, und ein Vertheilen der unendlichen Sphäre an ein theilbares Ich und an ein theilbares Nicht-Ich. Dieſe drei abſoluten Grundſätze ſtellen drei abſolute Acte des Ich dar. Aus dieſer Mehrheit der abſoluten Acte folgt unmittelbar, daß dieſe Acte und die Grundſätze nur relative, oder, inſofern ſie in die Conſtruction der Totalität des Bewußtſeyns eingehen, nur ideelle Factoren ſind. Ich = Ich hat in dieſer Stellung, worin es andern abſoluten Acten entgegengeſetzt wird, nur die Bedeutung des reinen Selbſtbewußtſeyns, inſofern dieſes dem empiriſchen entgegengeſetzt iſt. Es iſt, als ſolches, bedingt durch die Abſtraction von dem empiriſchen, und ſo gut der zweite Grundſatz und der dritte bedingte ſind, ſo ſehr iſt es auch der erſte Grundſatz; ſchon die Mehrtheit abſoluter Acte deutet unmittelbar darauf, wenn ihr Inhalt auch ganz unbekannt iſt. Es iſt gar nicht nothwendig, daß Ich = Ich, das abſolute Sich-ſelbſt-Setzen, als ein Bedingtes begriffen wird; im Gegentheil haben wir es oben in ſeiner transſcendentalen Bedeutung als abſolute (nicht bloß als Verſtandes-) Identität geſehen. Aber in dieſer Form, wie Ich = Ich als Einer unter mehrern Grundſätzen aufgeſtellt wird, ſo hat er keine andere Bedeutung als die des reinen Selbſtbewußtſeyns, welches dem empiriſchen, — die der philoſophiſchrn Reflexion, welche der gemeinen entgegengeſetzt wird.

Dieſe ideellen Factoren des reinen Setzens und des reinen Entgegenſetzens könnten aber nur zum Behuf der philoſophiſchen Reflexion geſetzt ſeyn, welche, ob ſie zwar von der urſprünglichen Identität ausgeht, gerade (um das wahre Weſen dieſer Identität zu beſchreiben) mit der Darſtellung abſolut Entgegengeſetzter anfängt, und ſie zur Antinomie verbindet; — die einzige Weiſe der

Reflexion, das Abſolute darzuſtellen, um die abſolute Identität ſogleich aus der Sphäre der Begriffe wegzunehmen, und ſie als eine Identität, die nicht von Subject und Object abſtrahirt, ſondern als eine Identität des Subjects und Objects zu conſtituiren. Dieſe Identität kann nicht ſo gefaßt werden, daß das reine Sich-ſelbſt-Setzen, und das reine Entgegenſetzen, Beides Thätigkeiten Eines und deſſelben Ich ſind. Eine ſolche Identität wäre durchaus nicht eine transſcendentale, ſondern eine transſcendente; der abſolute Widerſpruch der Entgegengeſetzten ſollte beſtehen, die Vereinigung Beider reducirte ſich auf eine Vereinigung im allgemeinen Begriffe der Thätigkeit. Es wird eine transſcendentale Vereinigung gefordert, worin der Widerſpruch beider Thätigkeiten ſelbſt aufgehoben, und aus den ideellen Factoren eine wahre, zugleich ideelle und reelle Syntheſe conſtruirt wird. Dieſe giebt der dritte Grundſatz: „Ich ſetzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen." [1] Die unendliche objective Sphäre, das Entgegengeſetzte iſt weder abſolutes Ich, noch abſolutes Nicht-Ich, ſondern das die Entgegengeſetzten Umſchließende, von entgegengeſetzten Factoren Ausgefüllte, die ſich in dem Verhältniß befinden, daß ſoviel der eine geſetzt iſt, ſoviel der andere nicht, — inſofern der eine ſteigt, der andere fällt.

In dieſer Syntheſe aber iſt das objective Ich nicht gleich dem ſubjectiven; das ſubjective iſt Ich; das objective: Ich + Nicht-Ich. Es ſtellt ſich in ihr nicht die urſprüngliche Identität dar; das reine Bewußtſeyn Ich = Ich, und das empiriſche Ich = Ich + Nicht-Ich mit allen Formen, worin ſich dieſes conſtruirt, bleiben ſich entgegengeſetzt. Die Unvollſtändigkeit dieſer Syntheſe, die der dritte Grundſatz ausſpricht, iſt nothwendig, wenn die Acte des erſten und zweiten Grundſatzes abſolut entgegengeſetzte Thätigkeiten ſind. Oder im Grunde iſt gar keine Syntheſe möglich; die Syntheſe iſt nur alsdann möglich, wenn

[1] Fichte: Wiſſenſchaftslehre, S. 30 (S. 28).

die Thätigkeiten des Sich-ſelbſt-Setzens und des Entgegenſetzens als ideelle Factoren geſetzt ſind. Es ſcheint ſich zwar ſelbſt zu widerſprechen, daß Thätigkeiten, die ſchlechterdings keine Begriffe ſeyn ſollen, nur als ideelle Factoren zu behandeln ſeyen. Aber ob Ich und Nicht-Ich, Subjectives und Objectives, die zu Vereinigenden, als Thätigkeiten (Setzen und Entgegenſetzen) oder als Producte (objectives Ich und Nicht-Ich) ausgedrückt werden, — macht an ſich und auch für ein Syſtem, deſſen Princip die Identität iſt, keinen Unterſchied. Ihr Charakter, abſolut entgegengeſetzt zu ſeyn, macht ſie ſchlechthin zu einem bloß Ideellen, und Fichte anerkennt dieſe reine Idealität derſelben. Die Entgegengeſetzten ſind ihm vor der Syntheſe etwas ganz Anderes als nach der Syntheſe: „Vor der Syntheſe ſind ſie bloß Entgegengeſetzte, und nichts weiter; das Eine iſt, was das Andere nicht iſt, und das Andere, was das Eine nicht iſt; — ein bloßer Gedanke ohne alle Realität, noch dazu Gedanke der bloßen Realität. Wie Eins eintritt, iſt das Andere vernichtet; aber da dieſes Eine bloß unter dem Prädicate des Gegentheils vom Andern eintreten kann, mithin mit ſeinem Begriff der Begriff des Andern zugleich eintritt, und es vernichtet, kann ſelbſt dieſes Eine nicht eintreten. Mithin iſt gar nichts vorhanden; und es war nur eine wohlthätige Täuſchung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen bloß Entgegengeſetzten ein Subſtrat unterſchob, und es möglich machte, über ſie zu denken." [1]

Aus der Idealität der entgegengeſetzten Factoren ergiebt ſich, daß ſie Nichts ſind, als in der ſynthetiſchen Thätigkeit; daß durch dieſe allein ihr Entgegengeſetztſeyn und ſie ſelbſt geſetzt ſind, und ihre Entgegenſetzung nur zum Behuf der philoſophiſchen Conſtruction (um das ſynthetiſche Vermögen verſtändlich zu machen) gebraucht worden iſt. Die productive Einbildungskraft wäre die abſolute Identität ſelbſt, als Thätigkeit vorgeſtellt, welche nur,

[1] Fichte: Wiſſenſchaftslehre, S. 191 (S. 188—189).

indem ſie das Product, die Grenze ſetzt, zugleich die Entgegengeſetzten als die Begrenzenden ſetzt. Daß die productive Einbildungskraft als ſynthetiſches Vermögen, das durch Entgegengeſetzte bedingt iſt, erſcheint, — würde nur für den Standpunkt der Reflexion gelten, welche von Entgegengeſetzten ausgeht, und die Anſchauung nur als eine Vereinigung derſelben begreift. Zugleich aber müßte die philoſophiſche Reflexion, um die Anſicht als eine ſubjective, der Reflexion angehörige, zu bezeichnen, den transſcendentalen Standpunkt dadurch herſtellen, daß ſie jene abſolut entgegengeſetzten Thätigkeiten für gar nichts Anderes, als für ideelle Factoren, für durchaus relative Identitäten, in Rückſicht auf die abſolute Identität erkennt, in welcher das empiriſche Bewußtſeyn nicht weniger als ſein Gegenſatz, das reine Bewußtſeyn, das als Abſtraction von jenem an ihm einen Gegenſatz hat, aufgehoben ſind. Nur in dieſem Sinne iſt Ich der transſcendentale Mittelpunkt beider entgegengeſetzten Thätigkeiten, und gegen beide indifferent; ihre abſolute Entgegenſetzung hat allein für ihre Idealität eine Bedeutung.

Allein ſchon die Unvollkommenheit der Syntheſe, die im dritten Grundſatze ausgedrückt iſt, und in welcher das objective Ich ein Ich + Nicht-Ich iſt, erweckt an ſich den Verdacht, daß die entgegengeſetzten Thätigkeiten nicht bloß als relative Identitäten, als ideelle Factoren gelten ſollten; wofür man ſie halten könnte, wenn man bloß auf ihr Verhältniß zur Syntheſe ſieht, und von dem Titel der Abſolutheit, den beide Thätigkeiten, wie die dritte, führen, abſtrahirt.

In dieß Verhältniß aber unter ſich und gegen die ſynthetiſchen Thätigkeiten ſollen das Sich-ſelbſt-Setzen und das Entgegenſetzen nicht treten. Ich = Ich iſt abſolute Thätigkeit, die in keiner Rückſicht als relative Identität und als ideeller Factor ſoll betrachtet werden. Für dieſes Ich = Ich iſt ein Nicht-Ich ein abſolut Entgegengeſetztes; aber ihre Vereinigung iſt nothwendig, und das einzige Intereſſe der Speculation. Welche

Vereinigung iſt aber bei Vorausſetzung abſolut Entgegengeſetzter möglich? — Offenbar eigentlich gar keine. Oder — (da von der Abſolutheit ihrer Entgegenſetzung wenigſtens zum Theil abgegangen werden, und der dritte Grundſatz nothwendig eintreten muß, die Entgegenſetzung aber zum Grunde liegt) — nur eine theilweiſe Identität. Die abſolute Identität iſt zwar Princip der Speculation, aber es bleibt, wie ſein Ausdruck: Ich = Ich, nur die Regel, deren unendliche Erfüllung poſtulirt, aber im Syſtem nicht conſtruirt wird.

Der Hauptpunkt muß der ſeyn, zu beweiſen, daß Sich-ſelbſt-Setzen und Entgegenſetzen abſolut entgegengeſetzte Thätigkeiten im Syſtem ſind. Fichte's Worte ſprechen dieß zwar unmittelbar aus; aber dieſe abſolute Entgegenſetzung ſoll gerade die Bedingung ſeyn, unter welcher die productive Einbildungskraft allein möglich iſt. Die productive Einbildungskraft aber iſt Ich nur als theoretiſches Vermögen, das ſich nicht über die Entgegenſetzung erheben kann; für's praktiſche Vermögen fällt die Entgegenſetzung weg, und das praktiſche Vermögen allein iſt es, welches ſie aufhebt. Es iſt demnach zu erweiſen, daß auch für dieſes die Entgegenſetzung abſolut iſt, und ſelbſt im praktiſchen Vermögen Ich nicht als Ich ſich ſetzt, ſondern das objective Ich gleichfalls ein Ich + Nicht-Ich iſt, und das praktiſche Vermögen nicht zum Ich = Ich durchdringt. Umgekehrt ergiebt ſich die Abſolutheit der Entgegenſetzung aus der Unvollſtändigkeit der höchſten Syntheſe des Syſtems, in welcher ſie noch vorhanden iſt.

Der dogmatiſche Idealismus erhält ſich die Einheit des Princips dadurch, daß er das Object überhaupt läugnet, und Eins der Entgegengeſetzten, das Subject in ſeiner Beſtimmtheit, als das Abſolute ſetzt; ſo wie der Dogmatismus, in ſeiner Reinheit Materialismus, das Subjective läugnet. Wenn dem Philoſophiren das Bedürfniß nur nach einer ſolchen Identität zum Grunde liegt, welche dadurch zu Stande gebracht werden ſoll, daß Eins der Entgegengeſetzten geläugnet, von ihm abſolut abſtrahirt wird: ſo

iſt es gleichgültig, welches von beiden, das Subjective oder das Objective, geläugnet wird. Ihre Entgegenſetzung iſt im Bewußtſein, und die Realität des Einen iſt ſo gut wie die Realität des Andern darin begründet; das reine Bewußtſeyn kann im empiriſchen nicht mehr und nicht weniger nachgewieſen werden, als das Ding-an-ſich des Dogmatikers. Weder das Subjective noch das Objective allein füllt das Bewußtſeyn aus, das rein Subjective iſt Abſtraction ſo gut wie das rein Objective; der dogmatiſche Idealismus ſetzt das Subjective als Realgrund des Objectiven, der dogmatiſche Realismus das Objective als Realgrund des Subjectiven. Der conſequente Realismus läugnet überhaupt das Bewußtſeyn als eine Selbſtthätigkeit des Sich-Setzens. Wenn aber auch ſein Object, das er als Realgrund des Bewußtſeyns ſetzt, als Nicht-Ich = Nicht-Ich ausgedrückt wird, wenn er die Realität ſeines Objects im Bewußtſeyn aufzeigt, und alſo ihm die Identität des Bewußtſeyns, als ein Abſolutes gegen ſein objectives Aueinanderreihen des Endlichen an Endliches, geltend gemacht wird: ſo muß er freilich die Form ſeines Princips einer reinen Objectivität aufgeben. So wie er ein Denken zugiebt, ſo iſt Ich = Ich aus der Analyſe des Denkens darzuſtellen. Es iſt das Denken als Satz ausgedrückt; denn Denken iſt ſelbſtthätiges Beziehen Entgegengeſetzter, und das Beziehen iſt, die Entgegengeſetzten als gleich zu ſetzen. Allein wie der Idealismus die Einheit des Bewußtſeyns geltend macht, ſo kann der Realismus die Zweiheit deſſelben geltend machen. Die Einheit des Bewußtſeyns ſetzt eine Zweiheit, das Beziehen ein Entgegengeſetztſeyn voraus. Dem Ich = Ich ſteht ein anderer Satz ebenſo abſolut entgegen: Das Subject iſt nicht gleich dem Object; beide Sätze ſind von gleichem Range.

So ſehr einige Formen, in welchen Fichte ſein Syſtem dargeſtellt hat, verleiten könnten, es als ein Syſtem des dogmatiſchen Idealismus zu nehmen, der das ihm entgegengeſetzte Princip läugnet (wie denn Reinhold die transſcendentale Bedeu-

tung des Fichte'ſchen Princips überſieht, nach welcher in Ich = Ich zugleich die Differenz des Subjects und Objects zu ſetzen gefordert wird, und im Fichte'ſchen Syſtem ein Syſtem der „abſoluten Subjectivität," d. i. einen „dogmatiſchen Idealismus" [1] erblickt): ſo unterſcheidet ſich der Fichte'ſche Idealismus gerade dadurch, daß die Identität, die er aufſtellt, nicht das Objective läugnet, ſondern das Subjective und Objective auf gleichen Rang der Realität und Gewißheit ſetzt, — und reines und empiriſches Bewußtſeyn Eins iſt. Um der Identität des Subjects und Objects willen, ſetze ich Dinge außer mir eben ſo gewiß, als ich mich ſetze; ſo gewiß Ich bin, ſind die Dinge. Aber ſetzt Ich nur: Dinge, oder ſich ſelbſt, nur Eins von Beiden, oder auch Beide zugleich, aber getrennt: ſo wird Ich ſich im Syſtem nicht ſelbſt Subject-Object. Das Subjective iſt wohl Subject-Object, aber das Objective nicht; und alſo Subject nicht gleich Object.

Ich vermag als theoretiſches Vermögen nicht, ſich vollſtändig objectiv zu ſetzen, und aus der Entgegenſetzung heraus zu kommen. „Ich ſetzt ſich als beſtimmt durch Nicht-Ich," [2] iſt derjenige Theil des dritten Grundſatzes, durch welchen ſich Ich als Intelligentes conſtituirt. Wenn ſich nun gleich die objective Welt als ein Accidenz der Intelligenz erweiſt, und das Nicht-Ich, wodurch die Intelligenz ſich ſelbſt beſtimmt ſetzt, ein Unbeſtimmtes, und jede Beſtimmung deſſelben ein Product der Intelligenz iſt: ſo bleibt doch eine Seite des theoretiſchen Vermögens übrig, von welcher es bedingt iſt. Nämlich die objective Welt, in ihrer unendlichen Beſtimmtheit durch die Intelligenz, bleibt zugleich immer ein Etwas für ſie, das für ſie zugleich unbeſtimmt iſt. Das Nicht-Ich hat zwar keinen poſitiven Charakter, aber es hat den negativen, ein Anderes, d. h. ein Entgegengeſetztes

[1] Reinholds Beiträge, 1ſtes Heft, S. 124—125.
[2] Fichte's Wiſſenſchaftslehre, S. 55. (S. 52.)

überhaupt zu ſeyn; — oder wie Fichte ſich ausdrückt, „die Intelligenz iſt durch einen Anſtoß bedingt," der aber an ſich durchaus „unbeſtimmt" iſt.[1] Da Nicht-Ich nur das Negative, ein Unbeſtimmtes ausdrückt, ſo kommt ihm ſelbſt dieſer Charakter nur durch ein Setzen des Ich zu: Ich ſetzt ſich als nicht geſetzt; das Entgegenſetzen überhaupt, das Setzen eines abſolut durch Ich Unbeſtimmten iſt ſelbſt ein Setzen des Ich. In dieſer Wendung iſt die Immanenz des Ich, auch als Intelligenz, in Rückſicht auf ihr Bedingtſeyn durch ein Anderes = X, behauptet. Aber der Widerſpruch hat nur eine andere Form erhalten, durch die er ſelbſt immanent geworden iſt: nämlich das Entgegenſetzen des Ich, und das Sich-ſelbſt-Setzen des Ich widerſprechen ſich. Und aus dieſer Entgegenſetzung vermag das theoretiſche Vermögen nicht heraus zu kommen; ſie bleibt deswegen für daſſelbe abſolut. Die productive Einbildungskraft iſt ein „Schweben" zwiſchen abſolut Entgegengeſetzten, die ſie nur in der Grenze ſyntheſiren, aber deren entgegengeſetzte Enden ſie nicht vereinigen kann.

Durch's theoretiſche Vermögen wird ſich Ich nicht objectiv. Statt zu Ich = Ich durchzudringen, entſteht ihm das Object als Ich + Nicht-Ich; oder das reine Bewußtſeyn erweiſt ſich nicht gleich dem empiriſchen.

Es ergiebt ſich hieraus der Charakter der transſcendentalen Deduction einer objectiven Welt. Ich = Ich als Princip der Speculation oder der ſubjectiven philoſophiſchen Reflexion, welche dem empiriſchen Bewußtſeyn entgegengeſetzt iſt, hat ſich objectiv als Princip der Philoſophie dadurch zu erweiſen, daß es die Entgegenſetzung gegen das empiriſche Bewußtſeyn aufhebt. Dieß muß geſchehen, wenn das reine Bewußtſeyn aus ſich ſelbſt eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten producirt, welche der Mannigfaltigkeit des empiriſchen Bewußtſeyns gleich iſt. Hierdurch würde ſich Ich = Ich als den immanenten Realgrund der Totalität

[1] Fichte's Wiſſenſchaftslehre, S. 174—175. (S. 172—173.)

des Außereinander der Objectivität erweiſen. Aber im empiriſchen Bewußtſeyn iſt ein Entgegengeſetztes, ein X, welches das reine Bewußtſeyn, weil es ein Sich=ſelbſt=Setzen iſt, nicht aus ſich produciren noch überwinden kann, ſondern es vorausſetzen muß. Es iſt die Frage: ob die abſolute Identität nicht auch, inſofern ſie als theoretiſches Vermögen erſcheint, gänzlich von der Subjectivität und von der Entgegenſetzung gegen empiriſches Bewußtſeyn abſtrahiren, und innerhalb dieſer Sphäre ſich ſelbſt objectiv, A = A, werden kann? Aber dieſes theoretiſche Vermögen, als Ich, das ſich ſetzt als Ich beſtimmt durch Nicht=Ich, iſt überhaupt keine reine immanente Sphäre; auch innerhalb derſelben iſt jedes Product des Ich zugleich ein durch Ich nicht Beſtimmtes. Das reine Bewußtſein, inſofern es die Mannigfaltigkeit des empiriſchen Bewußtſeyns aus ſich producirt, erſcheint deswegen mit dem Charakter der Mangelhaftigkeit. Dieſe urſprüngliche Mangelhaftigkeit deſſelben conſtituirt ſonach die Möglichkeit einer Deduction der objectiven Welt überhaupt; und das Subjective deſſelben erſcheint in dieſer Deduction aufs Klarſte. Ich ſetzt eine objective Welt, weil es ſich, inſofern es ſich ſelbſt ſetzt, als mangelhaft erkennt; und damit fällt die Abſolutheit des reinen Bewußtſeyns hinweg. Die objective Welt erhält zum Selbſtbewußtſeyn das Verhältniß, daß ſie eine **Bedingung** deſſelben wird. Reines Bewußtſeyn und empiriſches bedingen ſich gegenſeitig, Eins iſt ſo nothwendig als das Andere; es wird, nach Fichte's Ausdruck, [1] zum empiriſchen Bewußtſeyn „fortgegangen," weil das reine Bewußtſeyn kein „vollſtändiges Bewußtſeyn" iſt. In dieſem Wechſelverhältniß bleibt ihre abſolute Entgegenſetzung: die Identität, welche Statt finden kann, iſt eine höchſt unvollſtändige, und oberflächliche; es iſt eine andere nothwendig, welche reines und empiriſches Bewußtſeyn in ſich faßt, aber beide, als das, was ſie ſind, aufhebt.

[1] Wiſſenſchaftslehre, S. 111—112. (S. 107—108.)

Von der Form, welche das Objective (oder die Natur) durch dieſe Art der Deduction erhält, wird unten die Rede ſeyn. Aber die Subjectivität des reinen Bewußtſeyns, die ſich aus der erörterten Form der Deduction ergiebt, giebt uns über eine andere Form derſelben Aufſchluß, in welcher die Production des Objectiven ein reiner Act der freien Thätigkeit iſt. Iſt das Selbſtbewußtſeyn bedingt durch das empiriſche Bewußtſeyn, ſo kann das empiriſche Bewußtſeyn nicht Product abſoluter Freiheit ſeyn; und die freie Thätigkeit des Ich würde nur Ein Factor in der Conſtruction der Anſchauung einer objectiven Welt werden. Daß die Welt ein Product der Freiheit der Intelligenz iſt, iſt das beſtimmt ausgeſprochene Princip des Idealismus; und wenn der Fichte'ſche Idealismus dieß Princip nicht zu einem Syſtem conſtruirt hat, ſo wird ſich der Grund davon in dem Charakter finden, in welchem die Freiheit in dieſem Syſtem auftritt.

Die philoſophiſche Reflexion iſt ein Act abſoluter Freiheit, ſie erhebt ſich mit abſoluter Willkür aus der Sphäre des Gegebenſeyns, und producirt mit Bewußtſeyn, was im empiriſchen Bewußtſeyn die Intelligenz bewußtlos producirt, und was daher als gegeben erſcheint. In dem Sinne, in welchem der philoſophiſchen Reflexion die Mannigfaltigkeit der nothwendigen Vorſtellungen als ein durch Freiheit hervorgebrachtes Syſtem entſteht, wird die bewußtloſe Production einer objectiven Welt nicht als ein Act der Freiheit behauptet (denn inſofern iſt empiriſches und philoſophiſches Bewußtſeyn entgegengeſetzt): ſondern inſofern beide die Identität des Sich-ſelbſt-Setzens ſind. Das Sich-ſelbſt-Setzen, Identität des Subjects und Objects, iſt freie Thätigkeit.

In der vorigen Darſtellung der Production der objectiven Welt aus dem reinen Bewußtſeyn oder dem Sich-ſelbſt-Setzen fand ſich nothwendig ein abſolutes Entgegenſetzen ein. Dieß kommt, inſofern die objective Welt als ein Act der Freiheit deducirt werden ſoll, als ein Selbſtbeſchränken des Ich durch ſich ſelbſt zum Vorſchein. Und die productive Einbildungskraft wird

aus den Factoren der unbeſtimmten, ins Unendliche gehenden, und der beſchränkenden, auf Verendlichung gehenden Thätigkeit conſtruirt. Wird die reflectirende Thätigkeit gleichfalls als eine unendliche geſetzt, wie ſie (weil ſie hier ideeller Factor, ein abſolut Entgegengeſetztes iſt) geſetzt werden muß: ſo kann auch ſie ſelbſt als ein Act der Freiheit geſetzt werden, und Ich beſchränkt ſich mit Freiheit. Auf dieſe Weiſe würde nicht Freiheit und Schranke einander entgegenſtehen, aber ſich unendlich — und endlich ſetzen; daſſelbe was oben als Gegenſatz des erſten und zweiten Grundſatzes vorkam. Die Beſchränkung iſt hiermit allerdings ein Immanentes; denn es iſt das Ich, das ſich ſelbſt beſchränkt. Die Objecte werden nur geſetzt, um dieſe Beſchränkung zu erklären; und das Sich-ſelbſt-Beſchränken der Intelligenz iſt das einzige Reelle. Auf dieſe Art iſt die abſolute Entgegenſetzung, welche das empiriſche Bewußtſeyn zwiſchen Subject und Object ſetzt, aufgehoben; aber ſie iſt in anderer Form in die Intelligenz ſelbſt getragen. Und die Intelligenz findet ſich einmal in unbegreifliche Schranken eingeſchloſſen, es iſt ihr abſolut unbegreifliches Geſetz, ſich ſelbſt zu beſchränken; aber gerade die Unbegreiflichkeit der Entgegenſetzung des gemeinen Bewußtſeyns für daſſelbe iſt, was zur Speculation treibt. Die Unbegreiflichkeit bleibt aber in dem Syſtem, durch die in die Intelligenz ſelbſt geſetzte Schranke, deren Kreis zu durchbrechen, das einzige Intereſſe des philoſophiſchen Bedürfniſſes iſt.

Wird die Freiheit — der beſchränkenden Thätigkeit entgegen geſetzt, als Sich-ſelbſt-Setzen dem Entgegenſetzen, ſo iſt die Freiheit bedingt; was nicht ſeyn ſoll. Wird auch die beſchränkende Thätigkeit als eine Thätigkeit der Freiheit geſetzt, — wie oben Sich-ſelbſt-Setzen, und Entgegenſetzen, Beides ins Ich geſetzt wurde, — ſo iſt die Freiheit abſolute Identität; aber ſie widerſpricht ihrer Erſcheinung, die immer ein nicht Identiſches, Endliches und Unfreies iſt. Es gelingt der Freiheit im Syſtem nicht, ſich ſelbſt zu produciren; das Product entſpricht nicht dem

Producirenden. Das Syſtem, das vom Sich-ſelbſt-Setzen ausgeht, führt die Intelligenz zu ihrer bedingten Bedingung in ein Endloſes von Endlichkeiten fort, ohne ſie in ihnen und aus ihnen wiederherzuſtellen.

Weil im bewußtloſen Produciren die Speculation ihr Princip Ich = Ich nicht vollſtändig aufweiſen kann, ſondern das Object des theoretiſchen Vermögens nothwendig ein von Ich nicht Beſtimmtes in ſich enthält, ſo wird an das praktiſche Vermögen verwieſen. Dem Ich kann es nicht durch bewußtloſes Produciren gelingen, ſich als Ich = Ich zu ſetzen, oder ſich als Subject-Object anzuſchauen. Die Forderung iſt alſo noch vorhanden, daß Ich ſich als Identität, als Subject-Object, d. i. praktiſch producire, — daß Ich ſich ſelbſt in das Object metamorphoſire. Dieſe höchſte Forderung bleibt im Fichte'ſchen Syſtem eine Forderung; ſie wird nicht nur nicht in eine ächte Syntheſe aufgelöſt, ſondern als Forderung fixirt, damit das Ideale dem Reellen abſolut entgegenſetzt, und die höchſte Selbſtanſchauung des Ichs als eines Subject-Objects unmöglich gemacht.

Ich = Ich wird praktiſch poſtulirt, und dieß ſo vorgeſtellt, daß Ich ſich auf dieſe Art als Ich zum Object werde, indem es mit dem Nicht-Ich ins Cauſalitätsverhältniß trete, wodurch Nicht-Ich verſchwände, und das Object ein abſolut vom Ich Beſtimmtes, alſo = Ich wäre. Hier wird das Cauſalitätsverhältniß herrſchend, und dadurch die Vernunft, oder das Subject-Object als Eins der Entgegengeſetzten fixirt, und die wahre Syntheſe unmöglich gemacht.

Dieſe Unmöglichkeit, daß das Ich ſich aus der Entgegenſetzung der Subjectivität und des X, das ihm im bewußtloſen Produciren entſteht, reconſtruirt, und Eins wird mit ſeiner Erſcheinung, — drückt ſich ſo aus, daß die höchſte Syntheſe, die das Syſtem aufzeigt, ein Sollen iſt. Ich gleich Ich verwandelt ſich in: Ich ſoll gleich Ich ſeyn; das Reſultat des Syſtems kehrt nicht in ſeinen Anfang zurück.

Ich ſoll die objective Welt vernichten, „Ich ſoll" abſolute „Cauſalität auf Nicht-Ich haben." [1] Dieß wird widerſprechend gefunden; denn damit würde Nicht-Ich aufgehoben, — und das Entgegenſetzen, oder das Setzen eines Nicht-Ich, iſt abſolut. „Die Beziehung der reinen Thätigkeit auf ein Object" kann alſo nur als „Streben" [2] geſetzt werden. Das objective dem ſubjectiven gleiche Ich hat, weil es Ich = Ich darſtellt, ein Entgegenſetzen, alſo ein Nicht-Ich zugleich gegen ſich; jenes das Ideale, und dieſes das Reelle ſollen gleich ſeyn. Dieß praktiſche Poſtulat des abſoluten Sollens drückt nichts als eine „gedachte" Vereinigung der Entgegenſetzung, die ſich nicht in eine Anſchauung vereinigt, — nur die Antitheſe des erſten und zweiten Grundſatzes aus.

Ich = Ich iſt hiermit von der Speculation verlaſſen worden, und der Reflexion anheim gefallen. Das reine Bewußtſeyn tritt nicht mehr als abſolute Identität auf, ſondern in ſeiner höchſten Würde iſt es dem empiriſchen Bewußtſeyn entgegengeſetzt.

Es erhellt hieraus, welchen Charakter die Freiheit in dieſem Syſteme hat. Sie iſt nämlich nicht das Aufheben der Entgegengeſetzten, ſondern die Entgegenſetzung gegen dieſelben; und wird in dieſer Entgegenſetzung als negative Freiheit fixirt. Die Vernunft conſtituirt ſich durch Reflexion als Einheit, der abſolut eine Mannigfaltigkeit gegenüber ſteht; das Sollen drückt dieſe beſtehende Entgegenſetzung, das Nicht-Seyn der abſoluten Identität aus. Das reine Setzen, die freie Thätigkeit iſt, als eine Abſtraction, in der abſoluten Form eines Subjectiven geſetzt. Die transſcendentale Anſchauung, wovon das Syſtem ausgeht, war in der Form der philoſophiſchen Reflexion, die ſich zum reinen Denken ſeiner ſelbſt durch abſolute Abſtraction erhebt, ein

[1] Fichte's Wiſſenſchaftslehre, S. 236. (S. 231.)

[2] Ebendaſelbſt, S. 246—247. (S. 242.)

Subjectives. Um die transſcendentale Anſchauung in ihrer wahren Formloſigkeit zu haben, mußte von dieſem Charakter eines Subjectiven abſtrahirt werden; die Speculation mußte von ihrem ſubjectiven Princip dieſe Form entfernen, um es zur wahren Identität des Subjects und Objects zu erheben. So aber ſind die transſcendentale Anſchauung, — inſofern ſie der philoſophiſchen Reflerion angehört, — und die transſcendentale Anſchauung, — inſofern ſie weder Subjectives noch Objectives iſt, — Eins und daſſelbe geblieben. Das Subject = Object kommt aus der Differenz, und aus der Reflerion nicht mehr heraus; es bleibt ein ſubjectives Subject-Object, welchem die Erſcheinung abſolut ein Fremdes iſt, und welches nicht dazu gelangt, ſich ſelbſt in ſeiner Erſcheinung anzuſchauen.

So wenig das theoretiſche Vermögen des Ich zur abſoluten Selbſtanſchauung gelangen konnte, ſo wenig kann es das praktiſche. Dieſes wie jenes iſt durch einen Anſtoß bedingt, der ſich als Factum nicht aus dem Ich ableiten läßt, deſſen Deduction die Bedeutung hat, daß er als Bedingung des theoretiſchen und praktiſchen Vermögens aufgezeigt wird. Die Antinomie bleibt als Antinomie, und wird im Streben, welches das Sollen als Thätigkeit iſt, ausgedrückt. Dieſe Antinomie iſt nicht die Form, in welcher der Reflerion das Abſolute erſcheint (wie für die Reflerion kein anderes Auffaſſen des Abſoluten, als durch Antinomie möglich iſt); ſondern dieſer Gegenſatz der Antinomie iſt das Firirte, das Abſolute, er ſoll als Thätigkeit — nämlich als ein Streben — die höchſte Syntheſe ſeyn, und die Idee der Unendlichkeit eine Idee in dem Kantiſchen Sinne bleiben, in welchem ſie der Anſchauung abſolut entgegengeſetzt iſt.

Dieſe abſolute Entgegenſetzung der Idee und der Anſchauung, und die Syntheſe derſelben, die nichts als eine ſich ſelbſt zerſtörende Forderung iſt, — nämlich eine Forderung der Vereinigung, die aber nicht geſchehen ſoll, — drückt ſich im unendlichen Progreß aus. Die abſolute Entgegenſetzung wird hiermit in die

Form eines niedrigern Standpunktes geſchoben, welche lange für eine wahre Aufhebung der Entgegenſetzung und die höchſte Auflöſung der Antinomie durch Vernunft gegolten hat. Das in die Ewigkeit verlängerte Daſeyn ſchließt Beides, Unendlichkeit der Idee und Anſchauung, in ſich, — aber Beides in ſolchen Formen, die ihre Syntheſe unmöglich macht. Die Unendlichkeit der Idee ſchließt alle Mannigfaltigkeit aus; die Zeit hingegen ſchließt unmittelbar Entgegenſetzung, ein Außereinander in ſich. Und das Daſeyn in der Zeit iſt ein ſich Entgegengeſetztes, Mannigfaltiges; und die Unendlichkeit iſt außer ihr. Der Raum iſt gleichfalls ein Außerſichgeſetztſeyn, aber in ſeinem Charakter der Entgegenſetzung kann er eine unendlich reichere Syntheſe genannt werden, als die Zeit. Der Vorzug, den die Zeit erhält, daß der Progreß in ihr geſchehen ſoll, kann nur darin liegen, daß das Streben abſolut einer äußern Sinnenwelt entgegen, und als ein Inneres geſetzt wird; wobei Ich als abſolutes Subject, als Einheit des Punkts, und popularer als Seele hypoſtaſirt wird. Soll die Zeit Totalität ſeyn, als unendliche Zeit, ſo iſt die Zeit ſelbſt aufgehoben, und es war nicht nöthig, zu ihrem Namen, und zu einem Progreß des verlängerten Daſeyns zu fliehen. Das wahre Aufheben der Zeit iſt zeitloſe Gegenwart, d. i. Ewigkeit; und in dieſer fällt das Streben, und das Beſtehen abſoluter Entgegenſetzung weg. Jenes verlängerte Daſeyn beſchönigt die Entgegenſetzung nur in der Syntheſe der Zeit, deren Dürftigkeit durch dieſe beſchönigende Verbindung mit einer ihr abſolut entgegengeſetzten Unendlichkeit nicht vervollſtändigt, ſondern auffallender wird.

Alle ferneren Entwickelungen des im Streben Enthaltenen, und die Syntheſen der aus der Entwickelung ſich ergebenden Entgegenſetzungen haben das Princip der Nicht-Identität in ſich. Die ganze weitere Ausführung des Syſtems gehört einer conſequenten Reflexion an, die Speculation hat keinen Theil daran. Die abſolute Identität iſt nur in der Form eines Entgegenge-

ſetzten, nämlich als Idee vorhanden; das unvollſtändige Cauſalverhältniß liegt jeder ihrer Vereinigungen mit dem Entgegengeſetzten zum Grunde. Das ſich in der Entgegenſetzung ſetzende oder ſich ſelbſt beſchränkende Ich, und das ins Unendliche gehende, treten, jenes unter dem Namen des ſubjectiven, dieſes unter dem Namen des objectiven in dieſe Verbindung: daß das Sich-ſelbſt-Beſtimmen des ſubjectiven Ich ein Beſtimmen nach der Idee des objectiven Ich, der abſoluten Selbſtthätigkeit, der Unendlichkeit iſt; und das objective Ich, die abſolute Selbſtthätigkeit, durch das ſubjective nach dieſer Idee beſtimmt wird. Ihr Beſtimmen iſt ein Wechſelbeſtimmen. Das ſubjective, ideelle Ich erhält vom objectiven, um es ſo auszudrücken, die Materie ſeiner Idee, nämlich die abſolute Selbſtthätigkeit, die Unbeſtimmtheit; das objective, ins Unendliche gehende, reelle Ich wird begrenzt vom ſubjectiven. Aber das ſubjective, weil es nach der Idee der Unendlichkeit beſtimmt, hebt die Begrenzung wieder auf, macht das objective in ſeiner Unendlichkeit zwar endlich, aber zugleich in ſeiner Endlichkeit unendlich. In dieſer Wechſelbeſtimmung bleibt die Entgegenſetzung der Endlichkeit und der Unendlichkeit, der reellen Beſtimmtheit und der ideellen Unbeſtimmtheit; Idealität und Realität ſind unvereinigt. Oder Ich, als ideelle und reelle Thätigkeit zugleich, die ſich nur als verſchiedene Richtungen unterſcheiden, hat in einzelnen unvollſtändigen Synthesen, wie ſich nachher zeigen wird, im Trieb, im Gefühl ſeine verſchiedenen Richtungen vereinigt, aber es gelangt in ihnen nicht zu einer vollſtändigen Darſtellung ſeiner ſelbſt; es producirt in dem unendlichen Progreß des verlängerten Daſeyns endlos Theile von ſich, aber nicht ſich ſelbſt in der Ewigkeit des Sich-ſelbſt-Anſchauens als Subject-Object.

Das Feſthalten an der Subjectivität der transſcendentalen Anſchauung, durch welches Ich ein ſubjectiſes Subject-Object bleibt, erſcheint in dem Verhältniß des Ich zur Natur am

Auffallendſten, theils in der Deduction derſelben, theils in den darauf ſich gründenden Wiſſenſchaften.

Weil Ich ſubjectives Subject=Object iſt, ſo bleibt ihm eine Seite, von welcher ihm ein Object abſolut entgegengeſetzt iſt, — von welcher es durch daſſelbe bedingt iſt. Das dogmatiſche Setzen eines abſoluten Objects verwandelt ſich in dieſem Idealismus, wie wir geſehen haben, in ein — der freien Thätigkeit abſolut entgegengeſetztes — Sich=ſelbſt=Beſchränken. Dieß Geſetztſeyn der Natur durch Ich iſt ihre Deduction, und der transſcendentale Geſichtspunkt. Es wird ſich zeigen, wie weit er reicht und was ſeine Bedeutung iſt.

Als Bedingung der Intelligenz wird eine urſprüngliche Beſtimmtheit poſtulirt, was oben als Nothwendigkeit erſchien (weil das reine Bewußtſeyn kein vollſtändiges Bewußtſeyn iſt) zum empiriſchen Bewußtſeyn fortzugehen. Ich ſoll ſich ſelbſt abſolut begrenzen, entgegenſetzen; es iſt Subject, und die Schranke iſt im Ich und durch Ich. Dieſe Selbſtbegrenzung wird ſowohl eine Begrenzung der ſubjectiven Thätigkeit, der Intelligenz, als der objectiven Thätigkeit: die begrenzte „objective Thätigkeit iſt der Trieb;“ [1] die begrenzte ſubjective iſt der Zweckbegriff. Die Syntheſe dieſer gedoppelten Beſtimmtheit iſt Gefühl; in ihm iſt Erkenntniß und Trieb vereinigt. Zugleich aber „iſt Fühlen ein lediglich Subjectives,“ [2] und im Gegenſatz gegen Ich = Ich, gegen das Unbeſtimmte, erſcheint es allerdings als ein Beſtimmtes überhaupt, und zwar als ein Subjectives im Gegenſatz gegen Ich als Objectives; es erſcheint als ein Endliches überhaupt ſowohl gegen die unendliche reelle Thätigkeit, als gegen die ideelle Unendlichkeit, im Verhältniß zur letztern als ein Objectives. Aber für ſich iſt Fühlen als Syntheſis des Subjectiven und Objectiven, der Erkenntniß und des Triebes charakteriſirt worden;

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 131 (Jena und Leipzig, 1798).

[2] Wiſſenſchaftslehre, S. 285. (S. 280.)

und weil es Syntheſis iſt, fällt ſein Gegenſatz gegen ein Unbeſtimmtes weg, dieß Unbeſtimmte ſey nun eine unendliche objective oder ſubjective Thätigkeit. Es iſt überhaupt nur endlich für die Reflexion, die jene Entgegenſetzung der Unendlichkeit producirt; an ſich iſt es gleich der Materie, Subjectives und Objectives zugleich, Identität, inſofern dieſe ſich nicht zur Totalität reconſtruirt hat.

Gefühl ſowohl als Trieb erſcheinen als Begrenzte, und „die Aeußerung des Begrenzten und der Begrenzung in uns iſt Trieb und Gefühl; das urſprüngliche beſtimmte Syſtem von Trieben und Gefühlen iſt die Natur. Da das Bewußtſeyn derſelben ſich uns aufdringt, und zugleich die Subſtanz, in welcher dieſes Syſtem von Begrenzungen ſich findet, diejenige ſeyn ſoll, welche frei denkt, und will, und die wir als uns ſelbſt ſetzen: iſt es unſere Natur;“ [1] und Ich und meine Natur machen das ſubjective Subject-Object aus, „meine Natur iſt ſelbſt im Ich.“

Es müſſen aber zwei Arten der Vermittelung der Entgegenſetzung der Natur und Freiheit, des urſprünglich Beſchränkten und des urſprünglich Unbeſchränkten unterſchieden werden; und es iſt weſentlich zu erweiſen, daß die Vermittelung auf verſchiedene Art geſchieht. Dieß wird uns die Verſchiedenheit des transſcendentalen Standpunkts, und des Standpunkts der Reflexion, deren letzterer den erſteren verdrängt, — die Differenz des Anfangspunkts und des Reſultats dieſes Syſtems in einer neuen Form zeigen.

Einmal iſt Ich = Ich, Freiheit und Trieb ſind Eines und ebendaſſelbe, — dieß iſt der transſcendentale Geſichtspunkt. „Obgleich ein Theil deſſen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich ſeyn ſoll, und ein anderer Theil deſſelben von der Freiheit unabhängig, und ſie von ihm unabhängig ſeyn ſoll: ſo iſt dennoch die Subſtanz, welcher Beides zukommt, nur eine und

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 136.

eben dieſelbe, und wird als eine und eben dieſelbe geſetzt. Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke, ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entſchließe, — bin derſelbe."[1] „Mein Trieb als Naturweſen, meine Tendenz als reiner Geiſt, ſind vom transſcendentalen Geſichtspunkte aus ein und eben derſelbe Urtrieb, der mein Weſen conſtituirt, — nur wird er angeſehen von zwei verſchiedenen Seiten;"[2] ihre Verſchiedenheit iſt nur in der Erſcheinung.

Das andere Mal ſind Beide verſchieden, Eins die Bedingung des Andern, Eins herrſchend über das Andere. Die „Natur als Trieb muß zwar gedacht werden als ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt beſtimmend," — „aber ſie iſt charakteriſirt durch den Gegenſatz der Freiheit. Die Natur beſtimmt ſich ſelbſt, heißt darum: ſie iſt beſtimmt, ſich zu beſtimmen, durch ihr Weſen, formaliter, ſie kann nie unbeſtimmt ſeyn, wie ein freies Weſen gar wohl ſeyn kann; auch iſt ſie gerade ſo materialiter beſtimmt, und hat nicht, wie das freie Weſen, die Wahl zwiſchen einer gewiſſen Beſtimmung, und ihrer entgegengeſetzten."[3] Die Syntheſis der Natur und der Freiheit giebt nun folgende Reconſtruction der Identität aus der Entzweiung zur Totalität. Ich, als Intelligenz, der Unbeſtimmte — und Ich, der ich getrieben bin, die Natur, der Beſtimmte, werde dadurch derſelbe, daß „der Trieb zum Bewußtſeyn kommt; inſofern nun ſteht er in meiner Gewalt, er wirkt in dieſer Region gar nicht, ſondern ich wirke, oder wirke nicht, zufolge deſſelben."[4] „Das Reflectirende iſt höher als das Reflectirte; der Trieb des Reflectirenden, des Subjects des Bewußtſeyns, heißt der höhere Trieb;"[5] der niedrigere, die Natur, muß in die „Botmäßigkeit" des höhern, der

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 134—135.
[2] Ebendaſelbſt, S. 166.
[3] Ebendaſelbſt, S. 139; 141.
[4] Ebendaſelbſt, S. 159.
[5] Ebendaſelbſt, S. 166.

Reflexion, geſetzt werden. Dieß Verhältniß der Botmäßigkeit einer Erſcheinung des Ich gegen die andere ſoll die höchſte Syntheſe ſeyn.

Aber dieſe letztere Identität und die Identität des transſcendentalen Geſichtspunkts ſind ſich ganz entgegengeſetzt. Im Transſcendentalen iſt Ich = Ich, Ich ins Subſtantialitäts-Verhältniß, oder wenigſtens noch ins Wechſelverhältniß geſetzt; in dieſer Reconſtruction der Identität hingegen iſt das Eine das Herrſchende, das Andere das Beherrſchte, das Subjective nicht gleich dem Objectiven, ſondern ſie ſtehen im Cauſalitäts-Verhältniß, eins kommt in die Botmäßigkeit. Von den zwei Sphären der Freiheit und Nothwendigkeit iſt dieſe jener untergeordnet. So wird das Ende des Syſtems ſeinem Anfang, das Reſultat ſeinem Princip ungetreu. Das Princip war Ich = Ich; das Reſultat iſt Ich nicht = Ich. Die erſtere Identität iſt eine ideell-reelle, Form und Materie iſt Eins; die letztere eine bloß ideelle, Form und Materie iſt getrennt: ſie iſt eine bloß formale Syntheſe.

Dieſe Syntheſe des Beherrſchens ergiebt ſich auf folgende Art. „Dem reinen Triebe," der auf abſolutes Selbſtbeſtimmen „zur Thätigkeit um der Thätigkeit willen" geht, iſt entgegen ein objectiver Trieb, ein Syſtem von Beſchränkungen. Indem ſich Freiheit und Natur vereinigen, „giebt" jene „von ihrer Reinheit," dieſe von ihrer Unreinheit „auf;" die ſynthetiſche Thätigkeit, damit ſie doch rein und unendlich ſey, muß gedacht werden als eine „objective Thätigkeit, deren Endzweck abſolute Freiheit, abſolute Unabhängigkeit von aller Natur iſt, — ein nie zu erreichender Endzweck,"[1] eine unendliche Reihe, durch deren Fortſetzung das Ich abſolut = Ich würde, d. h. Ich höbe ſich als Object ſelbſt auf, und damit auch als Subject. Aber es ſoll ſich nicht aufheben. So giebt es für Ich nur eine mit Beſchränkungen, Quantitäten erfüllte, unbeſtimmbar verlängerte Zeit, und der bekannte

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 185; 187.

Progreß ſoll aushelfen. Wo die höchſte Syntheſe erwartet wird, bleibt immer dieſelbe Antitheſe der beſchränkten Gegenwart, und einer außer ihr liegenden Unendlichkeit. Ich = Ich iſt das Abſolute, die Totalität, außer Ich nichts. Aber ſo weit bringt es Ich im Syſtem nicht, und wenn die Zeit eingemiſcht werden ſoll, nie; es iſt abſolut mit einem Nicht-Ich afficirt, und vermag ſich immer nur als ein Quantum von Ich zu ſetzen.

Die Natur iſt hiermit ſowohl in theoretiſcher als in praktiſcher Rückſicht ein weſentlich Beſtimmtes und Todtes. In jener Rückſicht iſt ſie die angeſchaute Selbſtbeſchränkung, d. h. die objective Seite des Selbſtbeſchränkens. Indem ſie als Bedingung des Selbſtbewußtſeyns deducirt, und, um das Selbſtbewußtſeyn zu erklären, geſetzt wird: iſt ſie bloß ein zum Behuf der Erklärung durch Reflexion Geſetztes, ein ideell Bewirktes. Wenn ſie ſchon dadurch, daß das Selbſtbewußtſeyn als durch ſie bedingt erwieſen wird, eine gleiche Würde der Selbſtſtändigkeit mit jenem erhält: ſo iſt, weil ſie nur durch die Reflexion geſetzt iſt, ihre Selbſtſtändigkeit eben dadurch auch vernichtet, und ihr Grundcharakter der des Entgegengeſetztſeyns.

Ebenſo wird in praktiſcher Rückſicht, in der Syntheſe des bewußtloſen Sich-ſelbſt-Beſtimmens, und des Selbſtbeſtimmens durch einen Begriff, — des Naturtriebs, und des „Triebs der Freiheit um der Freiheit willen,“ [1] die Natur durch die Cauſalität der Freiheit zu einem reell Bewirkten. Das Reſultat iſt: Der Begriff ſoll Cauſalität auf die Natur haben, und die Natur als ein abſolut Beſtimmtes geſetzt werden.

Wenn die Reflexion ihre Analyſe des Abſoluten vollſtändig in einer Antinomie ſetzt, das eine Glied als Ich, Unbeſtimmtheit, oder Sich-ſelbſt-Beſtimmen, das andere als Object, Beſtimmtſeyn, und beide als urſprünglich anerkennt: ſo behauptet ſie die relative Unbedingtheit, und damit auch die relative Be-

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 178.

dingtheit beider. Ueber dieſe Wechſelwirkung des gegenſeitigen Bedingens kann die Reflerion nicht hinaus. Sie erweiſt ſich als Vernunft dadurch, daß ſie die Antinomie des bedingten Unbedingten aufſtellt; und indem ſie durch dieſelbe auf eine abſolute Syntheſe der Freiheit und des Naturtriebs hinweiſt, hat ſie die Entgegenſetzung und das Beſtehen Beider, oder Eines derſelben, und ſich ſelbſt nicht als das Abſolute und Ewige behauptet, ſondern vernichtet, und in den Abgrund ihrer Vollendung geſtürzt. Wenn ſie aber ſich und Eins ihrer Entgegengeſetzten als das Abſolute behauptet, und am Cauſalitätsverhältniſſe feſthält: ſo iſt der transſcendentale Geſichtspunkt und die Vernunft dem Standpunkt der bloßen Reflerion und dem Verſtand unterlegen, dem es gelungen iſt, das Vernünftige in der Form einer Idee als ein abſolut Entgegengeſetztes zu firiren. Für die Vernunft bleibt nichts als die Ohnmacht des ſich ſelbſt aufhebenden Forderns, und der Schein einer — (aber verſtändigen, formalen) — Vermittelung der Natur und Freiheit in der bloßen Idee der Aufhebung der Gegenſätze, in der Idee der Unabhängigkeit des Ich, und des abſolut Beſtimmtſeyns der Natur, die als ein zu Regirendes, als abſolut abhängig geſetzt iſt. Der Gegenſatz iſt aber nicht verſchwunden, ſondern, — weil, indem Ein Glied deſſelben beſteht, auch das andere beſteht, — unendlich gemacht.

Auf dieſem höchſten Standpunkte hat die Natur den Charakter der abſoluten Objectivität oder des Todes; nur auf einem niedrigern Standpunkte tritt ſie mit dem Schein eines Lebens, als Subject-Object auf. Wie auf dem höchſten Standpunkte das Ich die Form ſeiner Erſcheinung als Subject nicht verliert: ſo wird dagegen der Charakter der Natur, Subject-Object zu ſeyn, ein bloßer Schein, und abſolute Objectivität ihr Weſen.

Die Natur iſt nämlich das bewußtloſe Produciren des Ich; und Produciren des Ich iſt ein Sich-ſelbſt-Beſtimmen, die Natur alſo ſelbſt Ich, Subject-Object. „Und ſo wie meine Natur geſetzt iſt, giebt es noch Natur außer der meinen, welche

nicht die ganze Natur iſt; die Natur außer mir wird geſetzt, um meine Natur zu erklären. Weil meine Natur beſtimmt iſt als ein Trieb, ein Sich-ſelbſt-Beſtimmen durch ſich ſelbſt, ſo muß auch die Natur außer mir ſo beſtimmt werden, und dieſe Beſtimmung außer mir iſt Erklärungsgrund meiner Natur."[1]

Von dieſem Sich-ſelbſt-Beſtimmenden durch ſich ſelbſt müſſen nun die Reflexions-Producte, Urſache und Wirkung, Ganzes und Theil u. ſ. w. in ihrer Antinomie prädicirt, die Natur alſo als Urſache und Wirkung ihrer ſelbſt, „als Ganzes und Theil" zugleich u. ſ. w. geſetzt werden, wodurch ſie den Schein erhält, ein Lebendiges und „Organiſches" zu ſeyn.[2]

Allein dieſer Standpunkt, auf welchem das Objective von der reflectirenden Urtheilskraft als ein Lebendiges charakteriſirt wird, wird zu einem niedrigern Standpunkt. Ich findet ſich nämlich nur als Natur, inſofern es ſeine urſprüngliche Begrenztheit allein anſchaut, und die abſolute Schranke des Urtriebs, alſo ſich ſelbſt objectiv ſetzt. Auf dem transſcendentalen Standpunkte wird aber Subject = Object nur im reinen Bewußtſeyn, im unbeſchränkten Sich-ſelbſt-Setzen anerkannt; dieſes Sich-ſelbſt-Setzen hat aber ein abſolutes Entgegenſetzen gegen ſich, welches hierdurch als abſolute Schranke des Urtriebs beſtimmt iſt. Inſofern Ich, als Trieb, ſich nicht nach der Idee der Unendlichkeit beſtimmt, alſo ſich endlich ſetzt, iſt dieſes Endliche die Natur; es iſt, als Ich, zugleich unendlich und Subject-Object. Der transſcendentale Geſichtspunkt, weil er nur das Unendliche als Ich ſetzt, macht hiermit eine Trennung des Endlichen und Unendlichen. Er zieht die Subject-Objectivität aus dem, was als Natur erſcheint, heraus, und dieſer bleibt nichts, als die todte Schale der Objectivität. Ihr, dem vorher Endlich-Unendlichen, wird die Unendlichkeit genommen, und ſie bleibt reine

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 141—142.

[2] Ebendaſelbſt, S. 144 flg.

Endlichkeit, dem Ich = Ich entgegengeſetzt; was Ich an ihr war, wird zum Subject gezogen. Wenn nun der transſcendentale Geſichtspunkt von der Identität, Ich = Ich, worin weder Subjectives noch Objectives iſt, zur Differenz Beider (welche als Entgegenſetzen gegen das Sich-ſelbſt-Setzen, gegen Ich = Ich geblieben iſt) fortgeht, und die Entgegengeſetzten immer weiter beſtimmt: ſo kommt er auch zu einem Standpunkt, auf welchem Natur für ſich als Subject-Object geſetzt iſt; aber es ſoll nicht vergeſſen werden, daß dieſe Anſicht der Natur nur ein Product der Reflexion auf dem niedrigern Standpunkt ſey. In der transſcendentalen Deduction bleibt die Schranke des Urtriebs (— objectiv geſetzt — Natur) eine dem Urtrieb, dem wahren Weſen, das Ich = Ich, Subject = Object iſt, abſolut entgegengeſetzte reine Objectivität.

Dieſe Entgegenſetzung iſt die Bedingung, durch welche Ich praktiſch wird, d. h. die Entgegenſetzung aufheben muß. Dieſe Aufhebung wird ſo gedacht, daß Eins vom Andern abhängig geſetzt wird. Die Natur wird in praktiſcher Rückſicht geſetzt als ein abſolut durch den Begriff Beſtimmtes; inſofern ſie nicht vom Ich beſtimmt iſt, hat Ich nicht Cauſalität, oder iſt nicht praktiſch. Und der Standpunkt, welcher die Natur lebendig ſetzte, fällt wieder weg; denn ihr Weſen, ihr Anſich, ſollte nichts ſeyn, als eine Schranke, eine Negation. Die Vernunft bleibt auf dieſem praktiſchen Standpunkte nichts als die todte und tödtende Regel formaler Einheit, in die Hand der Reflexion gegeben, welche Subject und Object ins Verhältniß der Abhängigkeit des Einen vom Andern oder der Cauſalität ſetzt, und auf dieſe Weiſe das Princip der Speculation, die Identität gänzlich beſeitigt.

In der Darſtellung und **Deduction der Natur**, wie ſie im **Syſtem des Naturrechts** gegeben iſt, zeigt ſich die abſolute Entgegenſetzung der Natur und der Vernunft, und die Herrſchaft der Reflexion in ihrer ganzen Härte.

„Das Vernunftweſen" muß ſich nämlich „eine Sphäre für

ſeine Freiheit" bilden; „dieſe Sphäre ſchreibt es ſich zu, es iſt aber dieſe Sphäre ſelbſt nur im Gegenſatz, nur inſofern es ſich ausſchließend darein ſetzt, daß keine andere Perſon darin wähle; indem es ſie ſich zuſchreibt, ſetzt es ſie ſich zugleich weſentlich entgegen. Das Subject" — als das Abſolute, „in ſich ſelbſt Thätige, und Sich-ſelbſt-Beſtimmende zum Denken eines Objects — ſetzt die ihm zugehörige Sphäre ſeiner Freiheit außer ſich und ſich geſchieden von ihr;"[1] ſeine Beziehung auf dieſelbe iſt nur ein Haben. Der Grundcharakter der Natur iſt: eine Welt — des Organiſchen, ein abſolut Entgegengeſetztes zu ſeyn, das Weſen der Natur iſt ein atomiſtiſches Todtes, „eine flüſſigere oder zähere und haltbarere Materie,"[2] die auf mannigfaltige Art gegenſeitig Urſache und Wirkung iſt. Der Begriff der „Wechſelwirkung" mindert die völlige Entgegenſetzung des bloß Urſächlichen und des bloß Bewirkten wenig. Die Materie wird dadurch mannigfaltig gegenſeitig „modificabel;" aber ſelbſt die Kraft zu dieſer dürftigen Verbindung liegt außer ihr. Die Unabhängigkeit der Theile, vermöge welcher ſie in ſich ſelbſt organiſche Ganze ſeyn ſollen, ſo wie die Abhängigkeit der Theile vom Ganzen, iſt die teleologiſche „Abhängigkeit vom Begriff;" denn die Articulation"[3] iſt geſetzt zum Behuf eines Andern, des Vernunft-Weſens, das weſentlich von ihr geſchieden iſt. Luft, Licht u. ſ. w. werden zur atomiſtiſchen „bildſamen Materie:" und zwar Materie hier überhaupt im gewöhnlichen Sinne, als ſchlechthin dem Sich-ſelbſt-Setzenden entgegengeſetzt.

Fichte kommt auf dieſe Art näher dazu, mit dem Gegenſatz der Natur und der Freiheit fertig zu werden, und die Natur als ein abſolut Bewirktes und Todtes aufzuzeigen, als Kant. Bei dieſem iſt die Natur gleichfalls geſetzt als ein abſolut Beſtimmtes. Weil ſie aber nicht durch dasjenige, was bei Kant Verſtand

[1] Fichte's Naturrecht, Th. I., S. 55—56 (Jena und Leipzig 1796).

[2] Ebendaſelbſt, S. 71 ff.

[3] Ebendaſelbſt, S. 61.

heißt, beſtimmt gedacht werden kann, ſondern ihre beſonderen mannigfaltigen Erſcheinungen durch *unſeren menſchlichen* discurſiven *Verſtand* unbeſtimmt gelaſſen werden, ſo müſſen ſie durch einen *anderen* Verſtand beſtimmt gedacht werden: aber ſo daß dieß nur als Maxime unſerer reflectirenden Urtheilskraft gilt, und nichts über die Wirklichkeit eines andern Verſtandes ausgemacht wird. Fichte bedarf dieſes Umwegs, die Natur erſt durch die Idee eines andern aparten Verſtandes, als der menſchliche iſt, zu einem Beſtimmten werden zu laſſen, nicht; ſie iſt es unmittelbar durch und für die Intelligenz. Dieſe beſchränkt ſich ſelbſt abſolut, und dieß Sich-ſelbſt-Beſchränken iſt aus Ich = Ich nicht abzuleiten, nur daraus zu deduciren, d. h. ſeine Nothwendigkeit aus der Mangelhaftigkeit des reinen Bewußtſeyns aufzuzeigen; und die Anſchauung dieſer ihrer abſoluten Beſchränktheit, der Negation, iſt die objective Natur.

Auffallender wegen der daraus ſich ergebenden Conſequenzen wird dieß Verhältniß der Abhängigkeit der Natur vom Begriff, die Entgegenſetzung der Vernunft, in den *beiden Syſtemen der Gemeinſchaft der Menſchen.*

Dieſe Gemeinſchaft iſt vorgeſtellt als eine Gemeinſchaft von Vernunftweſen, welche den Umweg durch die Begriffs-Herrſchaft nehmen muß. Jedes Vernunftweſen iſt ein gedoppeltes fürs andere: a) „ein freies, vernünftiges Weſen;" b) „eine modificable Materie," ein Fähiges, „als bloße Sache behandelt zu werden."[1] Dieſe Trennung iſt abſolut, und ſo wie ſie in ihrer Unnatürlichkeit einmal zu Grunde liegt, iſt keine reine Beziehung mehr gegen einander möglich, in welcher die urſprüngliche Identität ſich darſtellte und erkennte; ſondern jede Beziehung iſt ein Beherrſchen und Beherrſchtwerden nach Geſetzen eines conſequenten Verſtandes. Das ganze Gebäude der Gemeinſchaft lebendiger Weſen iſt von der Reflexion erbaut.

[1] Fichte's Naturrecht, Th. I., S. 95 flg.

„Die Gemeinſchaft vernünftiger Weſen" erſcheint als „bedingt" durch die nothwendige Beſchränkung „der Freiheit, die ſich ſelbſt das Geſetz giebt, ſich zu beſchränken."[1] Und der Begriff des Beſchränkens conſtituirt ein Reich der Freiheit, in welchem jedes wahrhaft freie, für ſich ſelbſt unendliche und unbeſchränkte, d. h. ſchöne Wechſelverhältniß des Lebens dadurch vernichtet wird, daß das Lebendige in Begriff und Materie zerriſſen iſt, und die Natur unter eine Botmäßigkeit kommt.

Die Freiheit iſt der Charakter der Vernünftigkeit, ſie iſt das an ſich alle Beſchränkung Aufhebende, und das Höchſte des Fichte'ſchen Syſtems. In der Gemeinſchaft mit Andern aber muß ſie aufgegeben werden, damit die Freiheit aller in Gemeinſchaft ſtehender Vernunftweſen möglich ſey; und die Gemeinſchaft iſt wieder eine Bedingung der Freiheit. Die Freiheit muß ſich ſelbſt aufheben, um Freiheit zu ſeyn. Es erhellt hieraus wieder, daß Freiheit hier ein bloß Negatives, nämlich abſolute Unbeſtimmtheit, oder, wie oben vom Sich-ſelbſt-Setzen gezeigt worden iſt, ein rein ideeller Factor iſt, — die Freiheit vom Standpunkte der Reflexion betrachtet. Dieſe Freiheit findet ſich nicht als Vernunft, ſondern als Vernunftweſen, d. h. ſyntheſirt mit ſeinem Entgegengeſetzten, einem Endlichen. Und ſchon dieſe Syntheſe der Perſonalität ſchließt die Beſchränkung des einen der ideellen Factoren, wie hier die Freiheit iſt, in ſich. Vernunft und Freiheit als Vernunftweſen iſt nicht mehr Vernunft und Freiheit, ſondern ein Einzelnes. Und die Gemeinſchaft der Perſon mit Andern muß daher weſentlich nicht als eine Beſchränkung der wahren Freiheit des Individuums, ſondern als eine Erweiterung derſelben angeſehen werden. Die höchſte Gemeinſchaft iſt die höchſte Freiheit, ſowohl der Macht als der Ausübung nach; — in welcher höchſten Gemeinſchaft aber gerade die Freiheit, als ideeller Factor, und die Vernunft, als entgegengeſetzt der Natur, ganz wegfällt.

[1] Fichte's Naturrecht, Th. I., S. 94, 103—104.

Wenn die Gemeinſchaft der Vernunftweſen weſentlich ein Beſchränken der wahren Freiheit wäre, ſo würde ſie an und für ſich die höchſte Tyrannei ſeyn. Aber weil es vor der Hand nur die Freiheit, als Unbeſtimmtes, und ideeller Factor iſt, die beſchränkt wird, ſo entſteht durch jene Vorſtellung für ſich in der Gemeinſchaft noch nicht unmittelbar Tyrannei. Aber ſie entſteht aufs Vollſtändigſte durch die Art, wie die Freiheit beſchränkt werden ſoll, damit die Freiheit der andern Vernunftweſen möglich ſey; nämlich die Freiheit ſoll durch die Gemeinſchaft nicht die Form, ein Ideelles, Entgegengeſetztes zu ſeyn, verlieren, ſondern als ſolches fixirt, und herrſchend werden. Durch eine ächtfreie Gemeinſchaft lebendiger Beziehungen hat das Individuum auf ſeine Unbeſtimmtheit (das hieße: Freiheit) Verzicht gethan. In der lebendigen Beziehung iſt allein inſofern Freiheit, als ſie die Möglichkeit, ſich ſelbſt aufzuheben, und andere Beziehungen einzugehen, in ſich ſchließt; d. h. die Freiheit iſt als ideeller Factor, als Unbeſtimmtheit weggefallen. Die Unbeſtimmtheit iſt in einem lebendigen Verhältniſſe, inſofern es frei iſt, nur das Mögliche, nicht ein zum Herrſchenden gemachtes Wirkliches, nicht ein gebietender Begriff. Aber die aufgehobene Unbeſtimmtheit iſt unter der freien Beſchränkung ſeiner Freiheit im „Syſtem des Naturrechts" nicht verſtanden; ſondern indem die Beſchränkung durch den gemeinſamen Willen zum Geſetz erhoben, und als Begriff fixirt iſt, wird die wahre Freiheit, die Möglichkeit, eine beſtimmte Beziehung aufzuheben, vernichtet. Die lebendige Beziehung enthält nicht mehr die Möglichkeit, unbeſtimmt zu ſeyn, iſt alſo nicht mehr vernünftig, ſondern abſolut beſtimmt und durch den Verſtand feſtgeſetzt; das Leben hat ſich in die Botmäßigkeit begeben, und die Reflexion die Herrſchaft über daſſelbe und den Sieg über die Vernunft davon getragen.

Dieſer Stand der Noth wird als Naturrecht, und zwar nicht ſo behauptet, daß das höchſte Ziel wäre, ihn aufzuheben, und an die Stelle dieſer verſtändigen und unvernünftigen Gemeinſchaft

eine von aller Knechtſchaft unter dem Begriff freie Organiſation des Lebens durch die Vernunft zu conſtruiren; ſondern der Nothſtand und ſeine unendliche Ausdehnung über alle Regungen des Lebens gilt als abſolute Nothwendigkeit. Dieſe Gemeinſchaft unter der Herrſchaft des Verſtandes wird nicht ſo vorgeſtellt, daß ſie ſelbſt es ſich zum oberſten Geſetze machen müßte, dieſe Noth des Lebens, in die es durch den Verſtand geſetzt wird, und dieſe Endloſigkeit des Beſtimmens und Beherrſchens — in der wahren Unendlichkeit einer ſchönen Gemeinſchaft aufzuheben: die Geſetze durch Sitten, die Ausſchweifungen des unbefriedigten Lebens durch geheiligten Genuß, und die Verbrechen der gedrückten Kraft durch mögliche Thätigkeit für große Objecte — entbehrlich zu machen; ſondern im Gegentheil die Herrſchaft des Begriffs, und die Knechtſchaft der Natur iſt abſolut gemacht und ins Unendliche ausgedehnt.

Die Endloſigkeit des Beſtimmens, in die der Verſtand verfallen muß, zeigt am Unmittelbarſten die Mangelhaftigkeit ſeines Princips, des Herrſchens durch Begriff.

Auch dieſer Nothſtaat kennt den Zweck, die Verletzungen ſeiner Bürger mehr zu verhindern, als ſie, wenn ſie ſchon geſchehen ſind, zu rächen. Er muß alſo nicht nur „wirkliche Verletzung" unter Strafen „verbieten, ſondern auch der Möglichkeit einer Verletzung vorbeugen;" zu dem Endzwecke „Handlungen unterſagen, welche an und für ſich keinem Menſchen ſchaden und völlig gleichgültig ſcheinen: die aber die Verletzung Anderer leichter machen, und die Beſchützung derſelben, oder die Entdeckung der Schuldigen erſchweren." [1] **Wenn nun einerſeits der Menſch ſich auch weiter aus keinem andern Triebe einem Staate unterwirft, als um ſo frei als möglich ſein Vermögen zu gebrauchen und zu genießen: ſo giebt es doch auf der andern Seite ſchlechterdings keine Handlung, von der nicht der conſequente Verſtand dieſes**

[1] **Fichte's Naturrecht, Th. II., S. 144.**

Staats einen möglichen Schaden für Andere berechnen könnte. Und mit dieſer endloſen Möglichkeit hat es der vorbeugende Verſtand und ſeine Gewalt, die Pflicht der Polizei, zu thun. Und es giebt in dieſem Ideal von Staate kein Thun noch Regen, das nicht nothwendig einem Geſetze unterworfen, unter unmittelbare Aufſicht genommen, und von der Polizei und den übrigen Regierern beachtet werden müßte; ſo daß (Th. II., S. 155.) „in einem Staate von der nach dieſem Princip aufgeſtellten Conſtitution die Polizei ſo ziemlich weiß, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages ſey und was er treibe.“ [1]

[1] Wie die Endloſigkeit des Beſtimmens in ſich ſelbſt ihren Zweck und ſich verliert, wird am Beſten an einigen Beiſpielen erhellen. Durch die Vervollkommnung der Polizei iſt der ganzen Menge von Verbrechen, die in unvollkommenen Staaten möglich ſind, vorgebeugt; z. B. „der Verfälſchung von Wechſeln und Gelde.“ Wir ſehen, auf welche Art, S. 148 ff.: „Jeder, der einen Wechſel übergiebt, muß durch einen Paß beweiſen, daß er dieſe beſtimmte Perſon ſey, wo er zu finden ſey u. ſ. f. Der Annehmer ſetzt dann zum Namen des Uebergebers auf der Rückſeite des Wechſels bloß: *Mit Paß von der und der Obrigkeit.* Es ſind zwei Worte mehr zu ſchreiben, und eine oder zwei Minuten Zeit mehr nöthig, um den Paß und die Perſon anzuſehen; und übrigens iſt die Sache ſo einfach als vorher“ (oder vielmehr einfacher; denn ein vorſichtiger Mann wird ſich wahrſcheinlich hüten, von einem Menſchen, den er gar nicht kennt, einen Wechſel, wenn dieſer auch ganz in der Ordnung zu ſeyn ſcheint, anzunehmen: und einen Paß und eine Perſon anſehen, iſt unendlich einfacher, als auf irgend eine andere Art einige Notizen von ihr zu erhalten). „Falls der Wechſel doch falſch iſt, ſo iſt die Perſon bald gefunden, wenn die Unterſuchung bis auf ſie zurückgekommen iſt. Es iſt Keinem erlaubt von einem Orte abzureiſen; er kann unter dem Thore“ — (daß unſere Dörfer und viele Städte nicht, noch weniger die einzeln ſtehenden Wohnungen Thore haben, dieſe Wirklichkeit iſt kein Einwurf; ſondern es iſt hiermit die Nothwendigkeit der Thore deducirt) — „angehalten werden. Er muß den Ort, wo er hinreiſt, beſtimmen; was in dem Regiſter des Orts und im Paſſe bemerkt wird“ (es liegt hierin das Poſtulat an die Thorſchreiber, einen Reiſenden von jedem andern durchs Thor Gehenden unterſcheiden zu können). „Er wird nirgend angenommen, als in dem im Paß bemerkten Ort.“ . . . „Im Paß iſt die wirkliche Beſchreibung der Perſon (S. 146.) oder ſtatt dieſer, da ſie immer zweideutig bleiben muß, bei wichtigen Perſonen, die es alſo bezahlen können,“ in unſerem Fall ſolche, die Wechſel zu verfälſchen fähig wären, „ein wohlgetroffenes Bildniß befindlich.“ . . . „Der Paß iſt auf ausſchließend dazu verfertigtem Papier geſchrieben, das in den Händen und

In dieſer Unendlichkeit, zu der es fortgehen muß, hat das Beſtimmen und Beſtimmtwerden ſich ſelbſt aufgehoben. Die Begrenzung der Freiheit ſoll ſelbſt unendlich ſeyn. In dieſer Antinomie der unbegrenzten Begrenztheit iſt das Beſchränken der Freiheit, und der Staat verſchwunden; die Theorie des Beſtimmens hat das Beſtimmen, ihr Princip dadurch, daß ſie es ins Unendliche ausdehnte, vernichtet.

Die „gewöhnlichen Staaten“ [1] ſind darin inconſequent, ihr Ober-Polizei-Recht nur auf wenige Möglichkeiten von Verletzungen auszudehnen, und im Uebrigen die Bürger ſich ſelbſt anzuvertrauen; in der Hoffnung, daß jeder nicht erſt durch einen Begriff und vermöge eines Geſetzes beſchränkt werden müſſe, des Andern modificable Materie nicht zu modificiren: wie jeder eigentlich kann, da er als Vernunftweſen ſich nach ſeiner Freiheit als beſtimmend das Nicht-Ich ſetzen, und ſich das Vermögen zuſchreiben muß, die Materie überhaupt zu modificiren. Die unvollkommenen Staaten ſind deswegen unvollkommen, weil ſie irgend

unter der Aufſicht der höchſten Obrigkeit und der Unterobrigkeiten iſt, die über das verbrauchte Papier Rechnung abzulegen haben. Nachgemacht wird dieß Papier nicht werden, da es zu einem falſchen Wechſel nur Eines Paſſes bedarf, für den ſo viele Anſtalten getroffen, ſo viele Künſte vereinigt werden müßten“ (es iſt ſonach poſtulirt, daß in einem wohleingerichteten Staates das Bedürfniß nur Eines einzigen falſchen Paſſes eintreten könnte, alſo Fabriken von falſchen Päſſen, wie ſie in den gewöhnlichen Staaten zuweilen entdeckt werden, keine Abnehmer finden würden).

Zur Verhütung der Nachahmung des privilegirten Papiers würde aber auch eine andere Staatseinrichtung ‚mitwirken, die (nach S. 151 flg.) zur „Verhütung des falſchen Münzens“ getroffen wird; weil nämlich „der Staat das Monopol der Metalle u. ſ. w.“ hat, ſo muß „er ſie an die Kleinhändler nicht ausgeben, ohne Nachweiſung, an Wen und zu welchem Gebrauche das erſt Erhaltene ausgegeben worden.“

Jeder Staatsbürger wird nicht — (wie beim Preußiſchen Militair ein Ausländer nur Einen Vertrauten zur Aufſicht hat) — nur Einen, ſondern wenigſtens ein halb Dutzend Menſchen mit Aufſicht, Rechnungen u. ſ. w. beſchäftigen, jeder dieſer Aufſeher ebenſo und ſo fort ins Unendliche; ſo wie jedes der einfachſten Geſchäfte eine Menge von Geſchäften ins Unendliche veranlaßt.

[1] Fichte's Naturrecht, Th. II., S. 154.

einen Gegenſatz fixiren müſſen; ſie ſind inconſequent, weil ſie ihren Gegenſatz nicht durch alle Beziehungen durchführen. Aber den Gegenſatz, der den Menſchen in ein Vernunftweſen und in eine modificable Materie abſolut entzweit, unendlich und das Beſtimmen endlos zu machen, — dieſe Conſequenz hebt ſich ſelbſt auf; und jene Inconſequenz iſt das Vollkommenſte an unvollkommenen Staaten.

Das Naturrecht wird, durch den abſoluten Gegenſatz des reinen und des Naturtriebs, eine Darſtellung der vollſtändigen Herrſchaft des Verſtandes, und Knechtſchaft des Lebendigen; — ein Gebäude, an welchem die Vernunft keinen Theil hat, und das ſie alſo verwirft, weil ſie in der vollkommenſten Organiſation, die ſie ſich geben kann, in der Selbſtgeſtaltung zu einem Volk, am Ausdrücklichſten ſich finden muß. Aber jener Verſtandes-Staat iſt nicht eine Organiſation, ſondern eine Maſchine: das Volk nicht der organiſche Körper eines gemeinſamen und reichen Lebens, ſondern eine atomiſtiſche lebensarme Vielheit, deren Elemente abſolut entgegengeſetzte Subſtanzen, theils eine Menge von Punkten (den Vernunftweſen), theils mannigfaltig durch Vernunft (d. h. in dieſer Form: durch Verſtand) modificable Materien ſind; — Elemente, deren Einheit ein Begriff, deren Verbindung ein endloſes Beherrſchen iſt. Dieſe abſolute Subſtantialität der Punkte gründet ein Syſtem der Atomiſtik der praktiſchen Philoſophie, worin, wie in der Atomiſtik der Natur, ein den Atomen fremder Verſtand Geſetz wird, das ſich im Praktiſchen Recht nennt; — ein Begriff der Totalität, der ſich jeder Handlung (denn jede iſt eine beſtimmte) entgegenſetzen, ſie beſtimmen, alſo das Lebendige in ihr, die wahre Identität, tödten ſoll. Fiat justitia, pereat mundus, iſt das Geſetz, nicht einmal in dem Sinne, wie es Kant ausgelegt hat: „Das Recht geſchehe, und wenn auch alle Schelme in der Welt zu Grunde gehen;" ſondern: Das Recht muß geſchehen, obſchon deswegen Vertrauen, Luſt und Liebe, alle Potenzen einer ächt ſittlichen

Identität, mit Stumpf und Stil, wie man ſagt, ausgerottet werden würden.

Wir gehen zum Syſtem der ſittlichen Gemeinſchaft der Menſchen über.

Die Sittenlehre hat mit dem Naturrecht gemein, daß die Idee den Trieb, die Freiheit die Natur abſolut beherrſche. Sie unterſcheiden ſich aber darin, daß im Naturrecht die Botmäßigkeit freier Weſen unter dem Begriff, überhaupt abſoluter Selbſtzweck iſt; ſo daß das fixirte Abſtractum des gemeinſamen Willens auch außer dem Individuum beſtehe und Gewalt über daſſelbe habe. In der Sittenlehre muß der Begriff und die Natur in einer und ebenderſelben Perſon vereinigt geſetzt werden. Im Staat ſoll nur das Recht herrſchen; im Reiche der Sittlichkeit ſoll die Pflicht nur Macht haben, inſofern ſie von der Vernunft des Individuums als Geſetz anerkannt wird.

Sein eigner Herr und Knecht zu ſeyn, ſcheint zwar einen Vorzug vor dem Zuſtande zu haben, worin der Menſch der Knecht eines Fremden iſt. Allein das Verhältniß der Freiheit und der Natur, wenn es in der Sittlichkeit eine ſubjective Herrſchaft und Knechtſchaft, eine eigne Unterdrückung der Natur werden ſoll, wird viel unnatürlicher, als das Verhältniß im Naturrecht, in welchem das Gebietende und Machthabende als ein Anderes, außer dem lebendigen Individuum Befindliches erſcheint. Das Lebendige hat in dieſem Verhältniſſe immer noch eine in ſich ſelbſt geſchloſſene Selbſtſtändigkeit: was nicht einig in ihm iſt, ſchließt es von ſich aus; das Widerſtreitende iſt eine fremde Macht. Und, wenn auch der Glaube an die Einigkeit des Innern mit dem Aeußern wegfällt, ſo kann doch der Glauben an ſeine innere Uebereinſtimmung, eine Identität als Charakter beſtehen; die innere Natur iſt ſich treu. Wenn aber in der Sittenlehre das Gebietende in den Menſchen ſelbſt verlegt, und in ihm ein Gebietendes und ein Botmäßiges abſolut entgegengeſetzt iſt, ſo iſt die innere Harmonie zerſtört; Uneinigkeit und abſolute Entzweiung

machen das Weſen des Menſchen aus. Er hat nach einer Einheit zu ſuchen, aber bei zu Grunde liegender abſoluter Nicht-Identität bleibt ihm nur eine formale Einheit übrig.

Die formale Einheit des Begriffs, der herrſchen ſoll, und die Mannigfaltigkeit der Natur widerſprechen ſich, und das Gedränge zwiſchen beiden zeigt bald einen bedeutenden Uebelſtand. Der formale Begriff ſoll herrſchen; aber er iſt ein Leeres, und muß durch Beziehung auf den Trieb erfüllt werden, und ſo entſteht eine unendliche Menge von Möglichkeiten zu handeln. Erhält aber die Wiſſenſchaft ihn in ſeiner Einheit, ſo hat ſie durch einen ſolchen leeren, formalen Grundſatz nichts geleiſtet.

Ich ſoll ſich ſelbſt beſtimmen nach der Idee der abſoluten Selbſtthätigkeit, die objective Welt aufzuheben, ſoll auf das objective Ich Cauſalität haben, kommt alſo mit ihm in Beziehung. „Der ſittliche Trieb wird ein gemiſchter,“[1] und dadurch ein ſo Mannigfaltiges, als der objective Trieb ſelbſt iſt; woraus denn eine große Mannigfaltigkeit von Pflichten hervorgeht. Sie kann ſehr gemindert werden, wenn man, wie Fichte, bei der Allgemeinheit der Begriffe ſtehen bleibt; aber dann hat man wieder nur formale Grundſätze. Die Entgegenſetzung der mannigfaltigen Pflichten kommt unter dem Namen von Colliſionen vor, und führt einen bedeutenden Widerſpruch mit ſich. Wenn die deducirten Pflichten abſolut ſind, ſo können ſie nicht collidiren; aber ſie collidiren nothwendig, weil ſie entgegengeſetzt ſind. Um ihrer gleichen Abſolutheit willen, iſt Wahl möglich, und — wegen der Colliſion — nothwendig; es iſt nichts vorhanden, das entſcheide, als die Willkür. Sollte keine Willkür Statt haben, ſo müßten die Pflichten nicht auf gleichem Range der Abſolutheit ſtehen: eine müßte, wie man nun ſprechen muß, abſoluter ſeyn als die andere; was dem Begriffe widerſpricht, da jede Pflicht als Pflicht

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 196.

abſolut iſt. Weil denn aber bei dieſer Colliſion doch gehandelt, alſo die Abſolutheit aufgegeben und eine Pflicht der andern vorgezogen werden muß: ſo kommt jetzt (damit eine Selbſtbeſtimmung erfolgen könne) Alles darauf an, durch die Beurtheilung den Vorzug des einen Pflichtbegriffs vor dem andern auszumitteln, und unter den bedingten Pflichten nach beſter Einſicht zu wählen. Wenn die Willkür und das Zufällige der Neigungen in der Selbſtbeſtimmung der Freiheit durch den höchſten Begriff ausgeſchloſſen wird, ſo geht die Selbſtbeſtimmung nunmehr in die Zufälligkeit der Einſicht, und damit in die Bewußtloſigkeit deſſen, wodurch eine zufällige Einſicht entſchieden wird, — über. Man ſieht, wenn Kant in ſeiner Sittenlehre jeder als abſolut aufgeſtellten Pflicht caſuiſtiſche Fragen zugiebt, und man nicht glauben will, daß er damit eigentlich über die Abſolutheit der aufgeſtellten Pflicht ſeinen Spott habe treiben wollen: ſo muß angenommen werden, daß er vielmehr auf die Nothwendigkeit einer Caſuiſtik für die Sittenlehre hingedeutet habe, und damit auf die Nothwendigkeit, ſich ſeiner eigenen Einſicht, die ja etwas durchaus Zufälliges iſt, nicht anzuvertrauen. Die Zufälligkeit iſt es allein, die durch eine Sittenlehre aufgehoben werden ſoll; die Zufälligkeit der Neigungen in die Zufälligkeit der Einſicht verwandeln, kann den ſittlichen Trieb, der auf Nothwendigkeit geht, nicht befriedigen.

In ſolchen Syſtemen der Sittenlehre und des Naturrechts iſt bei der fixen, abſoluten Polarität der Freiheit und Nothwendigkeit an keine Syntheſe und an keinen Indifferenz-Punkt zu denken. Die Transſcendentalität geht in der Erſcheinung, und ihrem Vermögen, dem Verſtande, völlig verloren. Die abſolute Identität findet ſich nicht, und ſtellt ſich in ihr nicht her. Die Entgegenſetzung bleibt auch in der Beſchönigung des unendlichen Progreſſes abſolut fixirt; ſie kann ſich weder für das Individuum in den Indifferenz-Punkt der Schönheit des Gemüths und des

Werks, noch für die vollſtändige lebendige Gemeinſchaft der Individuen in eine Gemeinde wahrhaft auflöſen.

Zwar ſpricht auch Fichte, wo er unter den Pflichten der verſchiedenen Stände auch auf „die Pflichten des äſthetiſchen Künſtlers," als auf eines der letzten Anhängſel der Moral, zu reden kommt, von dem „äſthetiſchen Sinne," als einem Vereinigungsband zwiſchen Verſtand und Herz; und weil der Künſtler „weder an den Verſtand allein, wie der Gelehrte, noch an's Herz allein, wie der Volkslehrer, ſondern an das ganze Gemüth in Vereinigung ſeiner Vermögen ſich wendet," [1] ſchreibt er dem äſthetiſchen Künſtler und „der äſthetiſchen Bildung eine höchſt wirkſame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks" [2] zu.

Aber außer dem, daß man nicht begreift, wie in der Wiſſenſchaft, die auf abſoluter Entgegenſetzung, wie dieß Syſtem der Sittenlehre, beruht, von einem Vereinigungsbande des Verſtands und des Herzens, von der Ganzheit des Gemüths die Rede ſeyn kann — (denn abſolute Beſtimmung der Natur nach einem Begriff iſt die abſolute Beherrſchung des Herzens durch den Verſtand, die durch die aufgehobene Vereinigung bedingt iſt): — ſo zeigt ſchon die ganz ſubalterne Stellung, in welcher die äſthetiſche Bildung auftritt, wie wenig überhaupt zur Vollendung des Syſtems auf ſie gerechnet ſey. Die Kunſt wird dahin verwieſen, eine höchſt wirkſame Beziehung auf die Beförderung des Vernunft-Zwecks zu haben, indem ſie „der Moralität den Boden bereite, ſo daß, wenn die Moralität eintritt, ſie ſchon die halbe Arbeit gethan findet, nämlich die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit."

Es iſt merkwürdig, wie Fichte ſich über Schönheit vortreff-

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 478.

[2] Ebendaſelbſt, S. 480.

Digitized by Google

lich, aber inconſequent in Rückſicht auf ſein Syſtem ausdrückt, davon überhaupt keine Anwendung auf daſſelbe, und unmittelbar eine falſche Anwendung auf die Vorſtellung des Sittengeſetzes macht.

„Die Kunſt," drückt ſich Fichte aus, „*macht den transſcendentalen Geſichtspunkt zu dem gemeinen*, indem auf jenem die Welt gemacht, auf dieſem gegeben iſt: auf dem äſthetiſchen iſt ſie gegeben, wie ſie gemacht iſt." Durch das äſthetiſche Vermögen iſt eine wahre Vereinigung des Producirens der Intelligenz, und des ihr als gegeben erſcheinenden Products, — des ſich als unbeſchränkt, und zugleich als Beſchränktheit ſetzenden Ich anerkannt: oder vielmehr eine Vereinigung der Intelligenz und der Natur, welche letztere, eben um dieſer möglichen Vereinigung willen, noch eine andere Seite hat, als Product der Intelligenz zu ſeyn. Die Anerkennung der äſthetiſchen Vereinigung des Producirens und des Products iſt etwas ganz Anderes, als das Setzen des abſoluten Sollens und Strebens, und des unendlichen Progreſſes; — Begriffe, die ſich, ſo wie jene höchſte Vereinigung anerkannt wird, als Antitheſen, oder nur als Syntheſen ſubalterner Sphären, und damit als einer höhern bedürftig ankündigen.

Die äſthetiſche Anſicht wird weiter ſo beſchrieben. „Die gegebene Welt, die Natur hat zwei Seiten: ſie iſt Product unſerer **Beſchränkung**; und ſie iſt Product unſeres freien idealen Handelns, — jede Geſtalt im Raum iſt anzuſehen als Aeußerung der innern Fülle und Kraft des Körpers ſelbſt, der ſie hat. Wer der erſten Anſicht nachgeht, ſieht nur verzerrte, gepreßte, ängſtliche Formen; — er ſieht die Häßlichkeit. Wer der letzten nachgeht, ſieht kräftige Fülle der Natur, Leben und Aufſtreben; — er ſieht die Schönheit." [1] Das Handeln der Intel-

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 478—479.

telligenz im Naturrecht hatte die Natur nur als eine modificable Materie producirt; es war alſo kein freies ideales Handeln, kein Handeln der Vernunft, ſondern des Verſtandes.

Die äſthetiſche Anſicht der Natur wird nun auch auf's Sittengeſetz angewandt, und freilich dürfte die Natur vor dem Sittengeſetz nicht den Vorzug der Fähigkeit einer ſchönen Anſicht haben. „Das Sittengeſetz gebietet abſolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es ſo anſieht, verhält ſich zu ihm als Sklav. Aber das Sittengeſetz iſt doch zugleich das Ich ſelbſt, es kommt aus der innern Tiefe unſeres eigenen Weſens; und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns ſelbſt. Wer es ſo anſieht, ſieht es äſthetiſch an.“ [1] Wir gehorchen uns ſelbſt, heißt, unſere Naturneigung gehorcht unſerem Sittengeſetz; aber in der äſthetiſchen Anſchauung der Natur, als der Aeußerung der innern Fülle und Kraft der Körper, kommt kein ſolches Getrenntſeyn des Gehorchens vor, wie wir in der Sittlichkeit nach dieſem Syſtem, im Sich-ſelbſt-Gehorchen, die Naturneigung als begrenzt durch die benachbarte Vernunft, den Trieb botmäßig dem Begriff anſchauen. Dieſe nothwendige Anſicht dieſer Sittlichkeit, ſtatt eine äſthetiſche zu ſeyn, muß gerade diejenige ſeyn, welche die verzerrte, ängſtliche, gepreßte Form, die Häßlichkeit zeigt.

Fordert das Sittengeſetz nur Selbſtſtändigkeit als ein Beſtimmen nach und durch Begriffe, und kann die Natur zu ihrem Recht nur durch eine Beſchränkung der Freiheit nach dem Begriff der Freiheit vieler Vernunftweſen gelangen, und ſind dieſe beiden gepreßten Arten die höchſten, wodurch ſich der Menſch als Menſch conſtituirt: ſo iſt für den äſthetiſchen Sinn, der in ſeinem weiteſten Umfange genommen werden muß, für die vollendete Selbſt-Geſtaltung der Totalität in der Vereinigung der Freiheit

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 479.

und Nothwendigkeit, des Bewußtſeyns und des Bewußtloſen, weder, inſofern es ſich rein in ſeinem unbeſchränkten Selbſtgenuſſe darſtellt, noch in ſeinen eingeſchränkten Erſcheinungen, in der bürgerlichen Rechtlichkeit und in der Moralität, Raum zu finden. Denn im äſthetiſchen Sinn iſt gerade alles Beſtimmen nach Begriffen ſo ſehr aufgehoben, daß ihm dieß verſtändige Weſen des Herrſchens und Beſtimmens, wenn es an ihn kommt, häßlich, und zu haſſen iſt.

Vergleichung des Schelling'ſchen Princips der Philoſophie mit dem Fichte'ſchen.

Als Grundcharakter des Fichte'ſchen Princips iſt aufgezeigt worden, daß Subject = Object aus dieſer Identität heraustritt, und ſich zu derſelben nicht mehr wiederherzuſtellen vermag, weil das Differente in's Cauſalitätsverhältniß verſetzt wurde. Das Princip der Identität wird nicht Princip des Syſtems; ſo wie das Syſtem ſich zu bilden anfängt, wird die Identität aufgegeben. Das Syſtem ſelbſt iſt eine conſequente verſtändige Menge von Endlichkeiten, welche die urſprüngliche Identität nicht in den Focus der Totalität, zur abſoluten Selbſtanſchauung zuſammen zu greifen vermag. Das Subject-Object macht ſich daher zu einem ſubjectiven; und es gelingt ihm nicht, dieſe Subjectivität aufzuheben, und ſich objectiv zu ſetzen.

Das Princip der Identität iſt abſolutes Princip des ganzen Schelling'ſchen Syſtems. Philoſophie und Syſtem fallen zuſammen; die Identität verliert ſich nicht in den Theilen, noch weniger im Reſultate.

Daß abſolute Identität das Princip eines ganzen Syſtems ſey, dazu iſt nothwendig, daß das Subject und Object, Beide als Subject-Object geſetzt werden. Die Identität hat ſich im Fichte'ſchen Syſtem nur zu einem ſubjectiven Subject-Object conſtituirt. Dieß bedarf zu ſeiner Ergänzung eines objectiven Subject-Objects; ſo daß das Abſolute ſich in jedem der Beiden darſtellt, vollſtändig ſich nur in Beiden zuſammen findet, als höchſte

Syntheſe in der Vernichtung Beider, inſofern ſie entgegengeſetzt ſind, — als ihr abſoluter Indifferenzpunkt Beide in ſich ſchließt, Beide gebiert, und ſich aus Beiden gebiert.

Wenn die Aufhebung der Entzweiung als formale Aufgabe der Philoſophie geſetzt wird, ſo kann die Vernunft die Löſung der Aufgabe auf die Art verſuchen, daß ſie Eins der Entgegengeſetzten vernichtet, und das andere zu einem Unendlichen ſteigert. Dieß iſt der Sache nach im Fichte'ſchen Syſtem geſchehen, allein die Entgegenſetzung bleibt auf dieſe Art; denn dasjenige, was als Abſolutes geſetzt wird, iſt durch's Andere bedingt, und ſo wie es beſteht, beſteht auch das Andere. Um die Entzweiung aufzuheben, müſſen beide Entgegengeſetzte, Subject und Object, aufgehoben werden; ſie werden als Subject und Object aufgehoben, indem ſie identiſch geſetzt ſind. In der abſoluten Identität iſt Subject und Object aufeinander bezogen, und damit vernichtet; inſofern iſt für die Reflexion und das Wiſſen nichts vorhanden. So weit geht das Philoſophiren überhaupt, das nicht zu einem Syſtem gelangen kann; es iſt mit der negativen Seite befriedigt, die alles Endliche im Unendlichen verſenkt. Es könnte wohl auch wieder zum Wiſſen herauskommen; und es iſt eine ſubjective Zufälligkeit, ob das Bedürfniß eines Syſtems damit verbunden iſt, oder nicht. Iſt aber dieſe negative Seite ſelbſt Princip, ſo ſoll nicht zum Wiſſen herausgegangen werden, weil jedes Wiſſen von einer Seite zugleich in die Sphäre der Endlichkeit tritt. An dieſem Anſchauen des farbeloſen Lichts hält die Schwärmerei feſt; eine Mannigfaltigkeit iſt in ihr nur dadurch, daß ſie das Mannigfaltige bekämpft. Der Schwärmerei fehlt das Bewußtſeyn über ſich ſelbſt, daß ihre Contraction bedingt iſt durch eine Expanſion; ſie iſt einſeitig, weil ſie ſelbſt an einem Entgegengeſetzten feſthält, und die abſolute Identität zu einem Entgegeſetzten macht. In der abſoluten Identität iſt Subject und Object aufgehoben; aber weil ſie in der abſoluten Identität ſind, beſtehen ſie zugleich. Und dieß Beſtehen derſelben iſt es, was ein

Wiſſen möglich macht; denn im Wiſſen iſt zum Theil die Trennung Beider geſetzt. Die trennende Thätigkeit iſt das Reflectiren, ſie hebt die Identität und das Abſolute auf, inſofern ſie für ſich betrachtet wird; und jede Erkenntniß würde ſchlechthin ein Irrthum ſeyn, weil in ihr ein Trennen iſt. Dieſe Seite, von welcher das Erkennen ein Trennen, und ihr Product ein Endliches iſt, macht jedes Wiſſen zu einem Beſchränkten, und damit zu einer Falſchheit; aber inſofern jedes Wiſſen zugleich eine Identität iſt, inſofern giebt es keinen abſoluten Irrthum.

So gut die Identität geltend gemacht wird, ſo gut muß die Trennung geltend gemacht werden. Inſofern die Identität und die Trennung einander entgegengeſetzt werden, ſind Beide abſolut; und wenn die Identität dadurch feſtgehalten werden ſoll, daß die Entzweiung vernichtet wird, bleiben ſie einander entgegengeſetzt. Die Philoſophie muß dem Trennen in Subject und Object ſein Recht widerfahren laſſen; aber indem ſie es gleich abſolut ſetzt mit der der Trennung entgegengeſetzten Identität, hat ſie es nur bedingt geſetzt: ſo wie eine ſolche Identität, — die durch Vernichten der Entgegengeſetzten bedingt iſt, — auch nur relativ iſt. Das Abſolute ſelbſt aber iſt darum die Identität der Identität und der Nicht-Identität; Entgegenſetzen und Einsſeyn iſt zugleich in ihm.

Indem die Philoſophie trennt, kann ſie die Getrennten nicht ſetzen, ohne ſie im Abſoluten zu ſetzen; denn ſonſt ſind es rein Entgegengeſetzte, die keinen anderen Charakter haben, als daß das Eine nicht iſt, inſofern das Andere iſt. Dieſe Beziehung auf das Abſolute iſt nicht wieder ein Aufheben Beider (denn ſomit wäre nicht getrennt); ſondern ſie ſollen als Getrennte bleiben, und dieſen Charakter nicht verlieren, inſofern ſie im Abſoluten oder das Abſolute in ihnen geſetzt iſt. Und zwar müſſen Beide im Abſoluten geſetzt werden, — welches Recht käme dem Einen vor dem Andern zu? Nicht nur das gleiche Recht, ſondern die gleiche Nothwendigkeit findet bei Beiden ſtatt; denn

würde nur Eines auf's Abſolute bezogen, das Andere nicht, ſo wäre ihr Weſen ungleich geſetzt, und die Vereinigung Beider, alſo die Aufgabe der Philoſophie, die Entzweiung aufzuheben, unmöglich. Fichte hat nur Eins der Entgegengeſetzten in's Abſolute, oder es als das Abſolute geſetzt. Das Recht und die Nothwendigkeit liegt ihm im Selbſtbewußtſeyn, denn nur dieß iſt ein Sich-ſelbſt-Setzen, ein Subject-Object; und dieß Selbſtbewußtſeyn wird nicht erſt auf das Abſolute, als ein Höheres bezogen, ſondern es iſt ſelbſt das Abſolute, die abſolute Identität. Sein höheres Recht, als das Abſolute geſetzt zu werden, beſteht eben darin, daß es ſich ſelbſt ſetzt; das Object hingegen nicht, welches allein durch's Bewußtſeyn geſetzt iſt. Daß aber dieſe Stellung des Objects nur eine zufällige iſt, erhellt aus der Zufälligkeit des Subject-Objects, inſofern es als Selbſtbewußtſeyn geſetzt iſt; denn dieß Subject-Object iſt ſelbſt ein Bedingtes. Sein Standpunkt iſt darum nicht der höchſte; es iſt die Vernunft in einer beſchränkten Form geſetzt; und nur vom Standpunkt dieſer beſchränkten Form aus erſcheint das Object als ein nicht Sich-ſelbſt-Beſtimmendes, als ein abſolut Beſtimmtes. Es müſſen daher Beide in das Abſolute oder das Abſolute in beiden Formen geſetzt werden, und zugleich Beide als Getrennte beſtehen. Das Subject iſt hiermit ſubjectives Subject-Object, — das Object objectives Subject-Object. Und weil nunmehr (da eine Zweiheit geſetzt iſt) jedes der Entgegengeſetzten ein ſich ſelbſt Entgegengeſetztes iſt, und die Theilung ins Unendliche geht: ſo iſt jeder Theil des Subjects, und jeder Theil des Objects ſelbſt im Abſoluten, eine Identität des Subjects und Objects; — jedes Erkennen eine Wahrheit, ſo wie jeder Staub eine Organiſation.

Nur indem das Object ſelbſt ein Subject-Object iſt, iſt Ich = Ich das Abſolute. Ich = Ich verwandelt ſich nur dann nicht in: Ich ſoll gleich Ich ſeyn, wenn das Objective Ich, ſelbſt Subject = Object iſt.

Indem das Subject ſowohl als das Object ein Subject-

Object ſind, iſt die Entgegenſetzung des Subjects und Objects eine reelle Entgegenſetzung; denn Beide ſind im Abſoluten geſetzt, und haben dadurch Realität. Die Realität Entgegengeſetzter, und reelle Entgegenſetzung findet allein durch die Identität Beider Statt. [1] Iſt Object ein abſolutes Object, ſo iſt es ein bloß Ideelles, ſo wie die Entgegenſetzung eine bloß ideelle. Dadurch, daß das Object nur ein ideales, und nicht im Abſoluten iſt, wird auch das Subject ein bloß Ideelles; und ſolche ideale Factoren ſind Ich, als Sichſelbſtſetzen, und Nicht-Ich, als ſich Entgegenſetzen. Es hilft nichts, daß Ich lauter Leben und Agilität, das Thun und Handeln ſelbſt iſt, das Allerrealſte, Unmittelbarſte im Bewußtſeyn eines Jeden; ſo wie es dem Object abſolut entgegengeſetzt wird, iſt es kein Reales, ſondern ein nur Gedachtes, ein reines Product der Reflexion, eine bloße Form des Erkennens. Und aus bloßen Reflexionsproducten kann ſich die Identität nicht als Totalität conſtruiren; denn ſie entſtehen durch Abſtraction von der abſoluten Identität, die ſich gegen ſie unmittelbar nur vernichtend, nicht conſtruirend verhalten kann. Eben ſolche Reflexionsproducte ſind Unendlichkeit und Endlichkeit, Unbeſtimmtheit und Beſtimmtheit u. ſ. w. Vom Unendlichen giebt es keinen Uebergang zum Endlichen, vom Unbeſtimmten keinen Uebergang zum Beſtimmten. Der Uebergang, als die Syntheſe, wird eine Antinomie; eine Syntheſe des Endlichen und Unendlichen, des Beſtimmten und Unbeſtimmten aber kann die Reflexion, das abſolute Trennen, nicht zu Stande kommen laſſen: und ſie iſt es,

[1] Plato drückt die reelle Entgegenſetzung durch die abſolute Identität ſo aus: „Das wahrhaft ſchöne Band iſt das, welches ſich ſelbſt und die Verbundenen Eins macht. Denn wenn von irgend drei Zahlen, oder Maſſen, oder Kräften das Mittlere, was das Erſte für daſſelbe iſt, eben das für das Letzte iſt: und umgekehrt was das Letzte für das Mittlere iſt, das Mittlere eben dieß für das Erſte iſt: — und dann das Mittlere zum Erſten und Letzten geworden, das Erſte und Letzte aber umgekehrt, Beide zum Mittlern geworden ſind; ſo werden ſie nothwendig alle daſſelbe ſeyn: die aber daſſelbe gegen einander ſind, ſind alle Eins." (Timaeus, p. 31—32, Steph.; p. 27—28, Bekk.)

die hier das Geſetz giebt. Sie hat das Recht, nur eine formale Einheit geltend zu machen, weil die Entzweiung in Unendliches und Endliches, welche ihr Werk iſt, verſtattet und aufgenommen wurde; die Vernunft aber ſyntheſirt ſie in der Antinomie, und vernichtet ſie dadurch. Wenn eine ideelle Entgegenſetzung Werk der Reflexion iſt, die von der abſoluten Identität ganz abſtrahirt: ſo iſt dagegen eine reelle Entgegenſetzung Werk der Vernunft, welche die Entgegengeſetzten nicht bloß in der Form des Erkennens, ſondern auch in der Form des Seyns, — Identität und Nicht-Identität identiſch ſetzt. Und eine ſolche reelle Entgegenſetzung allein iſt die, in welcher Subject und Object, Beide als Subject-Object geſetzt werden, Beide im Abſoluten beſtehend, in Beiden das Abſolute, alſo in Beiden Realität. Deswegen iſt auch nur in der reellen Entgegenſetzung das Princip der Identität ein reelles Princip. Iſt die Entgegenſetzung ideell und abſolut, ſo bleibt die Identität ein bloß formales Princip; ſie iſt nur in einer der entgegengeſetzten Formen geſetzt, und kann ſich nicht als Subject-Object geltend machen. Die Philoſophie, deren Princip ein formales iſt, wird ſelbſt eine formelle Philoſophie; wie denn Fichte auch irgendwo ſagt, daß für's Selbſtbewußtſeyn Gottes, — ein Bewußtſeyn, in welchem durch das Geſetztſeyn des Ich Alles geſetzt wäre, — ſein Syſtem nur formale Richtigkeit hätte. Wenn hingegen die Materie, das Object, ſelbſt ein Subject-Object iſt: ſo kann die Trennung der Form und der Materie wegfallen, und das Syſtem, ſo wie ſein Princip, iſt nicht mehr ein bloß formales, ſondern formales und materiales zugleich; es iſt durch die abſolute Vernunft Alles geſetzt. Nur in realer Entgegenſetzung kann das Abſolute ſich in der Form des Subjects oder Objects ſetzen: das Subject in Object, oder Object in Subject dem Weſen nach übergehen; — das Subject ſich ſelbſt objectiv werden, weil es urſprünglich objectiv, oder weil das Object ſelbſt Subject-Object iſt: oder das Object ſubjectiv werden, weil es nur urſprünglich Subject-Object iſt. Hierin beſteht allein die wahre

Identität, daß Beide ein Subject-Object ſind, und zugleich die wahre Entgegenſetzung, deren ſie fähig ſind. Sind nicht Beide Subject-Object, ſo iſt die Entgegenſetzung ideell, und das Princip der Identität formal. Bei einer formalen Identität und einer ideellen Entgegenſetzung iſt keine andere als unvollſtändige Syntheſe möglich, d. h. die Identität, inſofern ſie die Entgegengeſetzten ſyntheſirt, iſt ſelbſt nur ein Quantum, und die Differenz iſt qualitativ, — nach Art der Kategorien, bei welchen die erſte z. B. Realität in der dritten (wie die zweite) nur quantitativ geſetzt iſt. Umgekehrt aber, wenn die Entgegenſetzung reell iſt, iſt ſie nur quantitativ: das Princip iſt ideell und reell zugleich, es iſt die einzige Qualität; und das Abſolute, das ſich aus der quantitativen Differenz reconſtruirt, iſt kein Quantum, ſondern Totalität.

Um die wahre Identität des Subjects und Objects zu ſetzen, werden Beide als Subject-Object geſetzt; und jedes für ſich iſt nunmehr fähig, der Gegenſtand einer beſondern Wiſſenſchaft zu ſeyn. Jede dieſer Wiſſenſchaften fordert Abſtraction von dem Princip der andern. Im Syſtem der Intelligenz ſind die Objecte nichts an ſich, die Natur hat nur ein Beſtehen im Bewußtſeyn; es wird davon abſtrahirt, daß das Object eine Natur, und die Intelligenz als Bewußtſeyn dadurch bedingt iſt. Im Syſtem der Natur wird vergeſſen, daß die Natur ein Gewußtes iſt; die idealen Beſtimmungen, welche die Natur in der Wiſſenſchaft erhält, ſind zugleich in ihr immanent. Die gegenſeitige Abſtraction iſt aber nicht eine Einſeitigkeit der Wiſſenſchaften, nicht eine ſubjective Abſtraction vom reellen Princip der andern; welche zum Behuf des Wiſſens gemacht würde, und auf einem höhern Standpunkt inſofern verſchwände, daß an ſich betrachtet, die Objecte des Bewußtſeyns (die im Idealismus nichts ſind als Producte des Bewußtſeyns) doch etwas abſolut Anderes wären, und ein abſolutes Beſtehen außer dem Weſen des Bewußtſeyns hätten: — und dagegen die Natur (welche in ihrer Wiſſenſchaft als ſich ſelbſt beſtimmend, und in ſich ſelbſt ideell geſetzt wird), an ſich

betrachtet, nur Object, und alle Identität, die die Vernunft in ihr erkennt, nur eine ihr vom Wiſſen geliehene Form wäre. Es wird nicht vom innern Princip, ſondern nur von der eigenthümlichen Form der andern Wiſſenſchaft abſtrahirt, um jede rein, d. h. die innere Identität beider zu erhalten; und die Abſtraction vom Eigenthümlichen der andern iſt eine Abſtraction von der Einſeitigkeit. Natur und Selbſtbewußtſeyn ſind an ſich ſo, wie ſie in der eigenen Wiſſenſchaft einer jeden von der Speculation geſetzt werden. Sie ſind deswegen ſo an ſich ſelbſt, weil es die Vernunft iſt, die ſie ſetzt; und die Vernunft ſetzt ſie als Subject-Object, alſo als das Abſolute, — und das einzige Anſich iſt das Abſolute. Sie ſetzt ſie als Subject-Object, weil ſie es ſelbſt iſt, die ſich als Natur, und als Intelligenz producirt, und ſich in ihnen erkennt.

Um der wahren Identität willen, in welche Subject und Object geſetzt, (nämlich indem Beide Subject-Object ſind), und weil ihre Entgegenſetzung daher eine reelle, alſo Eins ins Andere überzugehen fähig iſt: iſt der verſchiedene Standpunkt beider Wiſſenſchaften kein widerſprechender. Wäre Subject und Object abſolut entgegengeſetzt, nur Eins das Subject-Object, dann könnten die beiden Wiſſenſchaften nicht neben einander in gleicher Würde beſtehen; nur der Eine Standpunkt würde der vernünftige ſeyn. Beide Wiſſenſchaften ſind ganz allein dadurch möglich, daß in beiden Ein und ebendaſſelbe in den nothwendigen Formen ſeiner Exiſtenz conſtruirt wird. Beide Wiſſenſchaften ſcheinen ſich zu widerſprechen, weil in jeder das Abſolute in einer entgegengeſetzten Form geſetzt iſt. Ihr Widerſpruch hebt ſich aber nicht dadurch auf, daß nur Eine derſelben als die einzige Wiſſenſchaft behauptet, und von ihrem Standpunkt aus die andere vernichtet wird. Der höhere Standpunkt, der die Einſeitigkeit beider Wiſſenſchaften in Wahrheit aufhebt, iſt derjenige, der in beiden ebendaſſelbe Abſolute erkennt. Die Wiſſenſchaft vom ſubjectiven Subject-Object hat bisher Transſcendental-Philoſophie

geheißen; die vom objectiven Subject-Object — Naturphiloſophie. Inſofern ſie einander entgegengeſetzt ſind, iſt in jener das Subjective das Erſte, in dieſer das Objective. In beiden iſt das Subjective und Objective ins Subſtantialitäts-Verhältniß geſetzt. In der Transſcendental-Philoſophie iſt das Subject, als Intelligenz, die abſolute Subſtanz, und die Natur iſt Object, ein Accidenz; — in der Naturphiloſophie iſt die Natur die abſolute Subſtanz, und das Subject, die Intelligenz, nur ein Accidenz. Der höhere Standpunkt iſt nun weder ein ſolcher, in welchem die eine, oder die andere Wiſſenſchaft aufgehoben, und entweder nur das Subject oder nur das Object als Abſolutes behauptet wird: noch auch ein ſolcher, in welchem beide Wiſſenſchaften vermengt werden.

Was das Vermengen betrifft, ſo giebt das der Naturwiſſenſchaft Angehörige, in das Syſtem der Intelligenz gemiſcht, die transſcendenten Hypotheſen, die durch einen falſchen Schein der Vereinigung des Bewußtſeyns und des Bewußtloſen blendend werden können. Sie geben ſich für natürlich aus, und überſtiegen auch wirklich das Palpable nicht, wie die Fiberntheorie des Bewußtſeyns. Dagegen giebt das Intelligente als ſolches, in die Naturlehre gemiſcht, die hyperphyſiſchen, beſonders teleologiſchen Erklärungen. Beide Mißgriffe des Vermengens gehen von der Tendenz des Erklärens aus, zu deſſen Behuf Intelligenz und Natur ins Cauſalitätsverhältniß, das Eine als Grund, das Andere als Begründetes geſetzt werden; wodurch aber nur die Entgegenſetzung als abſolut fixirt, und durch den Schein einer ſolchen formalen Identität, wie die Cauſal-Identität iſt, der Weg zur abſoluten Vereinigung völlig abgeſchnitten wird.

Der andere Standpunkt, wodurch das Widerſprechende beider Wiſſenſchaften ſollte aufgehoben werden, wäre derjenige, welcher eine oder die andere Wiſſenſchaft nicht als eine Wiſſenſchaft des Abſoluten gelten läßt. Der Dualismus kann der Wiſſenſchaft der Intelligenz ſehr gut folgen, und die Dinge doch noch

Google

als eigene Weſen gelten laſſen; er kann zu dieſem Behuf die Naturwiſſenſchaft als ein ſolches Syſtem vom eigenen Weſen der Dinge nehmen. Jede Wiſſenſchaft gälte ihm ſo viel ſie will; ſie haben friedlich neben einander Platz. Aber damit würde das Weſen beider Wiſſenſchaften, Wiſſenſchaften des Abſoluten zu ſeyn, überſehen; denn das Abſolute iſt kein Nebeneinander.

Oder es giebt noch einen Standpunkt, auf welchem die eine oder die andere Wiſſenſchaft nicht als eine Wiſſenſchaft des Abſoluten gälte: nämlich derjenige, auf welchem das Princip der einen — als im Abſoluten (oder das Abſolute in der Erſcheinung dieſes Princips) geſetzt — aufgehoben würde. Der merkwürdigſte Standpunkt iſt in dieſer Rückſicht der Standpunkt des gewöhnlich ſo genannten transſcendentalen Idealismus. Es wurde behauptet, daß dieſe Wiſſenſchaft des ſubjectiven Subject-Objects ſelbſt eine der integrirenden Wiſſenſchaften der Philoſophie, aber auch nur die Eine iſt. Es iſt die Einſeitigkeit dieſer Wiſſenſchaft, wenn ſie ſich als die Wiſſenſchaft κατ' ἐξοχὴν behauptet, und die Geſtalt, welche die Natur von ihr aus hat, aufgezeigt worden. Hier kommt noch die Form in Betrachtung, welche die Wiſſenſchaft der Natur erhält, wenn ſie von dieſem Standpunkt aus erbaut wird.

Kant anerkennt eine Natur, indem er das Object als ein (durch den Verſtand) Unbeſtimmtes ſetzt; und ſtellt die Natur als ein Subject-Object dar, indem er das Naturproduct als Naturzweck betrachtet: zweckmäßig ohne Zweckbegriff, nothwendig ohne Mechanismus, — Begriff und Seyn identiſch. Zugleich aber ſoll dieſe Anſicht der Natur nur teleologiſch, d. h. nur als Maxime unſeres eingeſchränkten, discurſivdenkenden, menſchlichen Verſtandes gelten, in deſſen allgemeinen Begriffen die beſonderen Erſcheinungen der Natur nicht enthalten ſeyen; durch dieſe menſchliche Betrachtungsart ſoll über die Realität der Natur nichts ausgeſagt ſeyn. Die Betrachtungsart bleibt alſo ein durchaus Subjectives, und die Natur ein rein Objectives, ein bloß Ge-

dachtes. Die Syntheſe der durch den Verſtand beſtimmten und zugleich unbeſtimmten Natur in einem ſinnlichen Verſtande ſoll *zwar* eine bloße Idee bleiben; es ſoll *für uns Menſchen* zwar unmöglich ſeyn, daß die Erklärung auf dem Wege des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit zuſammentreffe. Dieſe höchſt untergeordneten und unvernünftigen kritiſchen Anſichten erheben ſich, wenn ſie gleich menſchliche und abſolute Vernunft einander ſchlechthin entgegenſetzen, *doch* zur *Idee* eines ſinnlichen Verſtandes, d. h. der Vernunft; es ſoll doch *an ſich* (das hieße in der Vernunft) nicht unmöglich ſeyn, daß Naturmechanismus und Naturzweckmäßigkeit zuſammentreffen. Kant hat aber den Unterſchied eines *an ſich Möglichen* und *eines Reellen* nicht fallen laſſen, noch die nothwendige höchſte Idee eines ſinnlichen Verſtandes zur Realität erhoben. Und deswegen iſt ihm in ſeiner Naturwiſſenſchaft theils überhaupt die Einſicht in die Möglichkeit der Grundkräfte ein Unmögliches; theils kann eine ſolche Naturwiſſenſchaft (für welche die Natur eine Materie, d. i. ein abſolut Entgegengeſetztes, ſich nicht ſelbſt Beſtimmendes) nur eine Mechanik conſtruiren. Mit der Armuth von „Anziehungs- und Zurückſtoßungskräften" [1] hat ſie die Materie ſchon zu reich gemacht; denn die Kraft iſt ein Inneres, das ein Aeußeres producirt, ein Sichſelbſtſetzen = Ich, und ein ſolches kann, vom rein idealiſtiſchen Standpunkt aus, der Materie nicht zukommen. Er begreift die Materie bloß als das Objective, das dem Ich Entgegengeſetzte; jene Kräfte ſind für ihn nicht nur überflüſſig, ſondern entweder rein ideell, und dann ſind es keine Kräfte, oder transſcendent. Es bleibt für ihn keine dynamiſche, ſondern nur eine „mathematiſche Conſtruction" der Erſcheinungen. [2] Die Durchführung der Erſcheinungen (die gegeben ſeyn müſſen) durch die Kategorien, kann wohl mancherlei richtige Begriffe, aber für die

[1] Kants Naturwiſſenſchaft, S. 27 (dritte Aufl., Leipzig 1800).

[2] Ebendaſelbſt, Vorrede, S. IX.

Erſcheinungen keine Nothwendigkeit geben; und die Kette der Nothwendigkeit iſt das Formale des Wiſſenſchaftlichen der Conſtruction. Die Begriffe bleiben ein der Natur, ſo wie die Natur ein den Begriffen Zufälliges. Richtig conſtruirte Synthesen durch Kategorien hätten darum nicht nothwendig ihre Belege in der Natur ſelbſt. Die Natur kann nur mannigfaltige Spiele darbieten, welche als zufällige Schemate für Verſtandes-Geſetze gelten könnten; — Beiſpiele, deren Eigenthümliches und Lebendiges gerade inſofern wegfiele, als die Reflerions-Beſtimmungen allein in ihnen erkannt werden. Umgekehrt ſind „die Kategorien" nur dürftige „Schemate der Natur." [1]

Wenn die Natur nur Materie, nicht Subject-Object iſt, bleibt keine ſolche wiſſenſchaftliche Conſtruction derſelben möglich, für welche Erkennendes und Erkanntes Eins ſeyn muß. Eine Vernunft, welche ſich durch abſolute Entgegenſetzung gegen das Object zur Reflerion gemacht hat, kann a priori von der Natur, nur durch Deduction, mehr ausſagen, als ihren allgemeinen Charakter der Materie: dieſer bleibt zu Grunde liegen, die mannigfaltigen weiteren Beſtimmungen ſind für und durch die Reflerion geſetzt. Eine ſolche Deduction hat den Schein einer Apriorität daher, daß ſie das Reflerions-Product, den Begriff, als ein Objectives ſetzt; weil ſie weiter nichts ſetzt, bleibt ſie freilich immanent. Eine ſolche Deduction iſt ihrem Weſen nach daſſelbe mit jener Anſicht, die in der Natur nur äußere Zweckmäßigkeit anerkennt. Der Unterſchied iſt allein, daß jene ſyſtematiſcher von einem beſtimmten Punkte, z. B. dem Leib des Vernunftweſens, ausgeht; in Beiden iſt die Natur ein abſolut von dem Begriff — einem ihr Fremden — Beſtimmtes. Die teleologiſche Anſicht, welche die Natur nur als nach äußern Zwecken beſtimmt anerkennt, hat in Rückſicht der Vollſtändigkeit einen Vorzug, da ſie die Mannigfaltigkeit der Natur, wie ſie empiriſch gegeben iſt, aufnimmt. Die

[1] Kants Naturwiſſenſchaft, Vorrede, S. XV.

Deduction der Natur hingegen, die von einem beſtimmten Punkt ausgeht, und, wegen der Unvollſtändigkeit deſſelben, noch Weiteres poſtulirt — (worin dieß Deduciren beſteht) — iſt mit dem Poſtulirten unmittelbar befriedigt, welches unmittelbar ſo viel leiſten ſoll, als der Begriff fordert. Ob ein wirkliches Object der Natur das Geforderte allein zu leiſten vermöge, geht ſie nichts an, und ſie kann dieß nur durch Erfahrung finden; findet ſich das unmittelbar poſtulirte Object in der Natur nicht hinreichend, ſo wird ein anderes deducirt u. ſ. ſ., bis der Zweck ſich erfüllt findet. Die Ordnuug dieſer deducirten Objecte hängt von den beſtimmten Zwecken ab, von denen ausgegaugen wird; und nur ſoweit, als ſie in Rückſicht auf dieſen Zweck eine Beziehung haben, haben ſie Zuſammenhang unter ſich. Eigentlich aber ſind ſie keines innern Zuſammenhangs fähig. Denn wenn das Object, das unmittelbar deducirt wurde, in der Erfahrung für unzureichend zu dem Begriff, der erfüllt werden ſoll, gefunden wird: ſo iſt durch ein ſolches einziges Object, weil es äußerlich unendlich beſtimmbar iſt, die Zerſtreuung in die Unendlichkeit aufgethan; — eine Zerſtreuung, die etwa nur dadurch vermieden würde, daß die Deduction ihre mannigfaltigen Punkte zu einem Kreiſe drehte, in deſſen inneren Mittelpunkt ſie aber ſich zu ſtellen nicht fähig iſt, weil ſie von Anfang an im Aeußern iſt. Für den Begriff iſt das Object, für das Object der Begriff ein Aeußeres.

Keine der beiden Wiſſenſchaften kann ſich alſo als die einzige conſtituiren, keine die andere aufheben. Das Abſolute würde hierdurch nur in Einer Form ſeiner Exiſtenz geſetzt; und ſo wie es in der Form der Exiſtenz ſich ſetzt, muß es ſich in einer Zweiheit der Form ſetzen. Deun Erſcheinen und Sich-Entzweien iſt Eins.

Wegen der innern Identität beider Wiſſenſchaften, — da beide das Abſolute darſtellen, wie es ſich aus den niedrigen Potenzen Einer Form der Erſcheinung zur Totalität in dieſer Form gebiert, — iſt jede Wiſſenſchaft, ihrem Zuſammenhange und ihrer Stufenfolge nach, der andern gleich. Eine iſt ein Beleg der an-

dern; wie ein älterer Philoſoph davon ungefähr ſo geſprochen hat: „Die Ordnung und der Zuſammenhang der Ideen" (des Subjectiven) „iſt derſelbe, als der Zuſammenhang und die Ordnung der Dinge"[1] (des Objectiven). Alles iſt nur in Einer Totalität; die objective Totalität und die ſubjective Tolalität, das Syſtem der Natur und das Syſtem der Intelligenz iſt Eines und ebendaſſelbe; einer ſubjectiven Beſtimmtheit correſpondirt ebendieſelbe objective Beſtimmtheit.

Als Wiſſenſchaften ſind ſie objective Totalitäten, und gehen von Beſchränktem zu Beſchränktem fort. Jedes Beſchränkte iſt aber ſelbſt im Abſoluten, alſo innerlich ein Unbeſchränktes; ſeine äußere Beſchränkung verliert es dadurch, daß es im ſyſtematiſchen Zuſammenhange in der objectiven Totalität geſetzt iſt; in dieſer hat es auch als ein Beſchränktes Wahrheit, und Beſtimmung ſeiner Stelle iſt das Wiſſen von ihm. Zu Jacobi's Ausdruck, daß die Syſteme „ein organiſirtes Nichtwiſſen"[2] ſeyen, muß nur hinzugefügt werden, daß das Nichtwiſſen, — das Erkennen Einzelner, — dadurch, daß es organiſirt wird, ein Wiſſen wird.

Außer der äußern Gleichheit, inſofern dieſe Wiſſenſchaften abgeſondert ſtehen, durchdringen ihre Principien ſich zugleich nothwendig unmittelbar. Wenn das Princip der einen das ſubjective Subject-Object, das andere das objective Subject-Object iſt: ſo iſt ja im Syſtem der Subjectivität zugleich das Objective, im Syſtem der Objectivität zugleich das Subjective, — die Natur ſo gut eine immanente Idealität, als die Intelligenz eine immanente Realität. Beide Pole des Erkennens und des Seyns ſind in jedem, beide haben alſo auch den Indifferenzpunkt in ſich; nur iſt in dem einen Syſtem der Pol des Ideellen, in dem andern der Pol des Reellen überwiegend. Jener kommt in der Natur nicht bis zum Punkt der abſoluten Abſtraction, die ſich

[1] Spinoz. oper. T. II., p. 82.

[2] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 29.

gegen die unendliche Expanſion als Punkt in ſich ſelbſt ſetzt: wie das Ideelle ſich in der Vernunft conſtruirt; dieſer kommt in der Intelligenz nicht bis zur Einwickelung des Unendlichen, das in dieſer Conſtruction ſich unendlich außer ſich ſetzt: wie das Reelle ſich in der Materie conſtruirt.

Jedes Syſtem iſt ein Syſtem der Freiheit und der Nothwendigkeit zugleich. Freiheit und Nothwendigkeit ſind ideelle Factoren, alſo nicht in reeller Entgegenſetzung; das Abſolute kann ſich daher in keiner von beiden Formen als Abſolutes ſetzen: und die Wiſſenſchaften der Philoſophie können nicht, die eine ein Syſtem der Freiheit, die andere ein Syſtem der Nothwendigkeit ſeyn. Eine ſolche getrennte Freiheit wäre eine formale Freiheit, ſo wie eine getrennte Nothwendigkeit eine formale Nothwendigkeit. Freiheit iſt Charakter des Abſoluten, wenn es geſetzt wird als ein Inneres, das, inſofern es ſich in eine beſchränkte Form, in beſtimmte Punkte der objectiven Totalität ſetzt, bleibt, was es iſt, ein nicht Beſchränktes; — wenn es alſo in Entgegenſetzung mit ſeinem Seyn, d. h. als Inneres betrachtet wird, — demnach mit der Möglichkeit es zu verlaſſen, und in eine andere Erſcheinung überzugehen. Nothwendigkeit iſt Charakter des Abſoluten, inſofern es betrachtet wird als ein Aeußeres, als eine objective Totalität: alſo als ein Außereinander, deſſen Theilen aber kein Seyn zukommt, außer in dem Ganzen der Objectivität. Weil Intelligenz ſowohl, als die Natur, dadurch daß ſie im Abſoluten geſetzt ſind, eine reelle Entgegenſetzung haben, kommen die ideellen Factoren der Freiheit und Nothwendigkeit einer jeden zu. Aber der Schein der Freiheit, die Willkür (d. h. eine Freiheit, in welcher ganz von der Nothwendigkeit, oder von der Freiheit als einer Totalität abſtrahirt würde, — was nur geſchehen kann, inſofern die Freiheit ſchon innerhalb einer einzelnen Sphäre geſetzt iſt), ſo wie der der Willkür für die Nothwendigkeit entſprechende Zufall (mit welchem einzelne Theile geſetzt ſind, als ob ſie nicht in der objectiven Totalität, und durch ſie allein, ſondern für ſich wären):

Willkür und Zufall, die nur auf untergeordnetern Standpunkten Raum haben, ſind aus dem Begriff der Wiſſenſchaften des Abſoluten verbannt. Hingegen Nothwendigkeit gehört der Intelligenz an, wie der Natur. Denn da die Intelligenz im Abſoluten geſetzt iſt, ſo kommt ihr gleichfalls die Form des Seyns zu; ſie muß ſich entzweien und erſcheinen: ſie iſt eine vollendete Organiſation von Erkennen und Anſchauen. Jede ihrer Geſtalten iſt durch entgegengeſetzte bedingt; und wenn die abſtracte Identität der Geſtalten, als Freiheit, von den Geſtalten ſelbſt iſolirt wird: ſo iſt ſie nur Ein ideeller Pol des Indifferenzpunktes der Intelligenz, der eine objective Totalität als den anderen immanenten Pol hat. Die Natur dagegen hat Freiheit, denn ſie iſt nicht ein ruhendes Seyn, ſondern zugleich ein Werden; — ein Seyn, das nicht von Außen entzweit und ſyntheſirt wird, ſondern ſich in ſich ſelbſt trennt und vereint, und in keiner ihrer Geſtalten ſich als ein bloß Beſchränktes, ſondern als das Ganze frei ſetzt. Ihre bewußtloſe Entwickelung iſt eine Reflexion der lebendigen Kraſt, die ſich endlos entzweit, aber in jeder beſchränkten Geſtalt ſich ſelbſt ſetzt, und identiſch iſt; und inſofern iſt keine Geſtalt der Natur beſchränkt, ſondern frei.

Wenn daher die Wiſſenſchaft der Natur überhaupt der theoretiſche Theil, die Wiſſenſchaft der Intelligenz der praktiſche Theil der Philoſophie iſt: ſo hat zugleich jede wieder für ſich einen eigenen theoretiſchen und praktiſchen Theil. Wie in dem Syſtem der Natur die Identität, in der Potenz des Lichts, der ſchweren Materie nicht an ſich, ſondern als Potenz ein Fremdes iſt, das ſie zur Cohäſion entzweit und einet, und ein Syſtem der anorganiſchen Natur producirt: ſo iſt, für die in objectiven Anſchauungen ſich producirende Intelligenz, die Identität in der Potenz des Sich-ſelbſt-Setzens ein nicht Vorhandenes, — die Identität erkennt nicht ſich ſelbſt in der Anſchauung; — Beides iſt ein nicht auf ihr Handeln reflectirendes Produciren der Identität, alſo Gegenſtand eines theoretiſchen Theils. Ebenſo hin-

gegen wie im Willen die Intelligenz ſich erkennt und ſich als ſich ſelbſt in die Objectivität hineinſetzt, indem ſie ihre bewußtlos producirten Anſchauungen vernichtet: ſo wird die Natur in der organiſchen Natur praktiſch, indem das Licht zu ſeinem Producte tritt, und ein Inneres wird. Wenn das Licht in der anorganiſchen Natur den Contractions-Punkt nach Außen in die Kryſtalliſation als eine äußere Idealität ſetzt, ſo bildet es in der organiſchen Natur ſich als Inneres zur Contraction des Gehirns, ſchon in der Pflanze als Blume, in welcher das innere Licht-Princip in Farben ſich zerſtreut, und in ihnen ſchnell hinwelkt; aber in ihr, ſo wie feſter im Thier ſetzt es ſich durch die Polarität der Geſchlechter, ſubjectiv und objectiv zugleich: das Individuum ſucht und findet ſich ſelbſt in einem andern. Intenſiver im Innern bleibt das Licht im Thier, in welchem es (als mehr oder weniger veränderliche Stimme) ſeine Individualität als ein Subjectives in allgemeiner Mittheilung, — als ſich erkennend und anzuerkennend ſetzt. Indem die Natur-Wiſſenſchaft die Identität — wie ſie die Momente der anorganiſchen Natur von Innen heraus reconſtruirt — darſtellt, hat ſie in ſich einen praktiſchen Theil. Der reconſtruirte, praktiſche Magnetismus iſt die Aufhebung der nach Außen ſich in Pole expandirenden Schwerkraft, — ihre Recontraction in den Punkt der Indifferenz des Gehirns, und ihr Verſetzen der zwei Pole nach Innen, als zweier Indifferenzpunkte, wie ſie die Natur auch in den elliptiſchen Bahnen der Planeten aufſtellt. Die von Innen reconſtruirte Electricität ſetzt die Geſchlechter-Differenz der Organiſationen, deren jede durch ſich ſelbſt die Differenz producirt, um ihres Mangels willen ſich ideell ſetzt, in einer andern ſich objectiv findet, und die Identität durch Zuſammenfließen mit ihr ſich geben muß. Die Natur, inſofern ſie durch chemiſchen Proceß praktiſch wird, hat das Dritte, die Differenten Vermittelnde, in ſie ſelbſt als ein Inneres zurück gelegt; welches, als Ton ein Inneres ſich ſelbſt producirendes Klingen (wie der dritte Körper des anorganiſchen Proceſſes ein Potenz-

loſes iſt, und vergeht), die abſolute Subſtantialität der differenten Weſen auslöſcht, und ſie zur Indifferenz des gegenſeitigen Sich-Anerkennens bringt, — eines idealen Setzens, das nicht wieder, wie das Geſchlechtsverhältniß, in einer reellen Identität erſtirbt.

Wir haben bisher beide Wiſſenſchaften bei ihrer innern Identität einander entgegengeſetzt; in der einen iſt das Abſolute ein Subjectives in der Form des Erkennens, in der andern ein Objectives in der Form des Seyns. Seyn und Erkennen werden dadurch ideelle Factoren oder Formen, daß ſie einander entgegengeſetzt ſind; in beiden Wiſſenſchaften iſt Beides, aber in der einen iſt Erkennen die Materie, und Seyn die Form: in der andern iſt Seyn die Materie, Erkennen die Form. Weil das Abſolute in beiden daſſelbe iſt, und die Wiſſenſchaften nicht bloß die Entgegengeſetzten als Formen, ſondern inſofern das Subject-Object ſich in ihnen ſetzt, darſtellen: ſo ſind die Wiſſenſchaften ſelbſt, nicht in ideeller, ſondern in reeller Entgegenſetzung; und deswegen müſſen ſie zugleich in Einer Continuität, als Eine zuſammenhängende Wiſſenſchaft betrachtet werden. Inſofern ſie ſich entgegengeſetzt ſind, ſind ſie zwar innerlich in ſich beſchloſſen, und Totalitäten, aber zugleich nur relative, und als ſolche ſtreben ſie nach dem Indifferenzpunkt; als Identität und als relative Totalität liegt er überall in ihnen ſelbſt, als abſolute Totalität außer ihnen. Inſofern aber beide — Wiſſenſchaften des Abſoluten, und ihre Entgegenſetzung eine reelle iſt, hängen ſie als Pole der Indifferenz in dieſer ſelbſt zuſammen; ſie ſelbſt ſind die Linien, welche den Pol mit dem Mittelpunkt verknüpfen. Aber dieſer Mittelpunkt iſt ſelbſt ein gedoppelter, einmal Identität, das andere Mal Totalität; und inſofern erſcheinen beide Wiſſenſchaften als der Fortgang der Entwickelung oder Selbſtconſtruction der Identität zur Totalität.

Der Indifferenzpunkt, nach welchem die beiden Wiſſenſchaften, inſofern ſie von Seiten ihrer ideellen Factoren betrachtet entgegengeſetzt ſind, ſtreben, iſt das Ganze, als eine Selbſtconſtruction

des Abſoluten vorgeſtellt, das Letzte und Höchſte derſelben. Das Mittlere, der Punkt des Uebergangs von der ſich als Natur conſtruirenden Identität zu ihrer Conſtruction als Intelligenz, iſt das Innerlich-Werden des Lichts der Natur; — der, wie Schelling [1] ſagt, „einſchlagende" Blitz „des Ideellen in das Reelle," und ſein Sich-ſelbſt-Conſtituiren als Punkt. Dieſer Punkt, als Vernunft der Wendepunkt beider Wiſſenſchaften, iſt die höchſte Spitze der Pyramide der Natur, ihr letztes Product, bei dem ſie, ſich vollendend, ankommt; aber als Punkt muß er ſich gleichfalls in eine Natur expandiren. Wenn die Wiſſenſchaft in ihn als Mittelpunkt ſich geſtellt, und von ihm ſich in zwei Theile getheilt hat, und der einen Seite das bewußtloſe Produciren, der andern das bewußte anweiſt: ſo weiß ſie zugleich, daß die Intelligenz, als ein reeller Factor, zugleich die ganze Selbſtconſtruction der Natur, auf der andern Seite, mit ſich herübernimmt, und das Vorhergehende, oder ihr zur Seite Stehende in ſich hat, — ſo wie daß in der Natur, als einem reellen Factor, das in der Wiſſenſchaft ihr Entgegenſtehende gleichfalls immanent iſt. Und hiermit iſt alle Idealität der Factoren, und ihre einſeitige Form aufgehoben; dieß iſt der einzig höhere Standpunkt, auf welchem beide Wiſſenſchaften ineinander verloren ſind, indem ihre Trennung nur als ein Wiſſenſchaftliches, und die Idealität der Factoren nur als ein zu dieſem Behuf Geſetztes anerkannt iſt.

Dieſe Anſicht iſt unmittelbar nur negativ, nur die Aufhebung der Trennung beider Wiſſenſchaften, und der Formen, in welchen ſich das Abſolute geſetzt hat, — nicht eine reelle Syntheſe, nicht der abſolute Indifferenzpunkt, in welchem dieſe Formen dadurch vernichtet ſind, daß ſie vereinigt beide beſtehen. Die urſprüngliche Identität, welche ihre bewußtloſe Contraction (ſubjectiv: des Fühlens, — objectiv: der Materie) in das endlos

[1] Zeitſchrift für ſpec. Phyſik, Bd. II., Heft 2., S. 116.

organiſirte Neben- und Nacheinander des Raums und der Zeit (in objective Totalität) ausbreitete, und dieſer Expanſion die durch Vernichtung derſelben ſich conſtituirende Contraction in den ſich erkennenden Punkt (ſubjectiver) Vernunft (die ſubjective Totalität) entgegenſetzte, — muß Beides vereinigen in die Anſchauung des ſich ſelbſt in vollendeter Totalität objectiv werdenden Abſoluten: in die Anſchauung der ewigen Menſchwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang.

Dieſe Anſchauung des ſich ſelbſt geſtaltenden oder ſich objectiv findenden Abſoluten kann gleichfalls wieder in einer Polarität betrachtet werden, inſofern die Factoren dieſes Gleichgewichts, auf einer Seite das Bewußtſeyn, auf der andern das Bewußtloſe überwiegend geſetzt wird. Jene Anſchauung erſcheint in der Kunſt mehr in einen Punkt concentrirt und das Bewußtſeyn niederſchlagend: entweder in der eigentlich ſogenannten Kunſt, als Werk, das als objectiv theils dauernd iſt, theils mit Verſtand als ein todtes Aeußeres genommen werden kann, — ein Product des Individuums, des Genies, aber der Menſchheit angehörend; oder in der Religion, als ein lebendiges Bewegen, das als ſubjectiv, nur Momente erfüllend, vom Verſtand als ein bloß Inneres geſetzt werden kann, — das Product einer Menge, einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem Einzelnen angehörend. In der Speculation erſcheint jene Anſchauung mehr als Bewußtſeyn und im Bewußtſeyn Ausgebreitetes, als ein Thun ſubjectiver Vernunft, welche die Objectivität und das Bewußtloſe aufhebt. Wenn der Kunſt, in ihrem wahren Umfang, das Abſolute mehr in der Form des abſoluten Seyns erſcheint: ſo erſcheint es der Speculation mehr als ein in ſeiner unendlichen Anſchauung ſich ſelbſt Erzeugendes. Aber indem ſie es zwar als ein Werden begreift, ſetzt ſie zugleich die Identität des Werdens und Seyns; und das als ſich erzeugend ihr Erſcheinende wird zugleich als das urſprüngliche abſolute Seyn geſetzt, das nur werden kann, inſofern es iſt. Sie weiß ſich auf dieſe

Art das Uebergewicht, welches das Bewußtſeyn in ihr hat, ſelbſt zu nehmen; ein Uebergewicht, das ohnehin ein Außerweſentliches iſt. Beides, Kunſt und Speculation ſind in ihrem Weſen der Gottesdienſt; — Beides ein lebendiges Anſchauen des abſoluten Lebens, und ſomit ein Einsſeyn mit ihm.

Die Speculation und ihr Wiſſen iſt ſomit im Indifferenzpunkt, aber nicht an und für ſich im wahren Indifferenzpunkt; ob ſie ſich darin befinde, hängt davon ab, ob ſie ſich nur als Eine Seite deſſelben erkennt. Die Transſcendental-Philoſophie iſt Eine Wiſſenſchaft des Abſoluten, denn das Subject iſt ſelbſt Subject-Object und inſofern Vernunft; ſetzt ſie ſich als dieſe ſubjective Vernunft als das Abſolute, ſo iſt ſie eine reine, d. h. formale Vernunft, deren Producte, Ideen, einer Sinnlichkeit oder Natur abſolut entgegengeſetzt ſind, und den Erſcheinungen nur als die Regel einer ihnen fremden Einheit dienen können. Indem das Abſolute in die Form eines Subjects geſetzt iſt, hat dieſe Wiſſenſchaft eine immanente Grenze; ſie erhebt ſich allein dadurch zur Wiſſenſchaft des Abſoluten, und in den abſoluten Indifferenzpunkt, daß ſie ihre Grenze kennt, und ſich und dieſelbe aufzuheben weiß, und zwar wiſſenſchaftlich. Denn es iſt wohl ehemals viel von den Grenzpfählen der menſchlichen Vernunft geſprochen worden, und auch der transſcendentale Idealismus anerkennt unbegreifliche Schranken des Selbſtbewußtſeyns, in die wir einmal eingeſchloſſen ſind; aber indem die Schranken dort für Grenzpfähle der Vernunft, hier für unbegreiflich ausgegeben werden, erkennt die Wiſſenſchaft ihr Unvermögen, ſich durch ſich ſelbſt, d. h. nicht durch einen salto mortale aufzuheben, oder von dem Subjectiven, worein ſie die Vernunft geſetzt hat, wieder zu abſtrahiren.

Weil die Transſcendental-Philoſophie ihr Subject als ein Subject-Object ſetzt, und hiermit eine Seite des abſoluten Indifferenzpunktes iſt, ſo iſt allerdings die Totalität in ihr; die geſammte Naturphiloſophie ſelbſt fällt als ein Wiſſen innerhalb ih-

rer Sphäre. Und es kann der Wiſſenſchaft des Wiſſens, — die nur einen Theil der Transſcendental-Philoſophie ausmachen würde, — nicht verwehrt werden (ſo wenig als der Logik), auf die Form, die ſie zum Wiſſen giebt, und auf die Identität, die im Wiſſen iſt, Anſpruch zu machen, oder vielmehr die Form als Bewußtſeyn zu iſoliren, und die Erſcheinung für ſich zu conſtruiren. Aber dieſe Identität, von allem Mannigfaltigen des Wiſſens abgeſondert, als reines Selbſtbewußtſeyn, zeigt ſich als eine relative darin, daß ſie aus ihrem Bedingtſeyn durch ein Entgegengeſetztes in keiner ihrer Formen herauskommt.

Das abſolute Princip, der einzige Realgrund, und feſte Standpunkt der Philoſophie iſt, ſowohl in Fichte's, als in Schelling's Philoſophie, die intellectuelle Anſchauung; — für die Reflexion ausgedrückt: Identität des Subjects und Objects. Sie wird in der Wiſſenſchaft Gegenſtand der Reflexion; und darum iſt die philoſophiſche Reflexion ſelbſt transſcendentale Anſchauung, ſie macht ſich ſelbſt zum Object, und iſt Eins mit ihm, hierdurch iſt ſie Speculation. Fichte's Philoſophie iſt deswegen ächtes Product der Speculation. Die philoſophiſche Reflexion iſt bedingt, oder die transſcendentale Anſchauung kommt ins Bewußtſeyn durch freie Abſtraction von aller Mannigfaltigkeit des empiriſchen Bewußtſeyns, und inſofern iſt ſie ein Subjectives. Macht die philoſophiſche Reflexion ſich inſofern ſelbſt zum Gegenſtand, ſo macht ſie ein Bedingtes zum Princip ihrer Philoſophie; um die transſcendentale Anſchauung rein zu faſſen, muß ſie noch von dieſem Subjectiven abſtrahiren, — daß ſie ihr als Grundlage der Philoſophie weder ſubjectiv noch objectiv ſey, weder Selbſtbewußtſeyn, der Materie entgegengeſetzt, noch Materie, entgegengeſetzt dem Selbſtbewußtſeyn, ſondern abſolute, weder ſubjective, noch objective Identität, reine transſcendentale Anſchauung. Als Gegenſtand der Reflexion wird ſie Subject und Object; dieſe Producte der reinen Reflexion ſetzt die philoſophiſche Reflexion, in ihrer bleibenden Entgegenſetzung, ins Abſolute. Die Entgegen-

ſetzung der ſpeculativen Reflexion iſt nicht mehr ein Object und ein Subject, ſondern eine ſubjective transſcendentale Anſchauung, und eine objective transſcendentale Anſchauung: jene Ich, dieſe Natur, Beides die höchſten Erſcheinungen der abſoluten ſich ſelbſt anſchauenden Vernunft. Daß dieſe beiden Entgegengeſetzten (ſie heißen nun Ich und Natur, reines und empiriſches Selbſtbewußtſeyn, Erkennen und Seyn, Sich-ſelbſt-Setzen und Entgegenſetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit) zugleich in dem Abſoluten geſetzt werden, — in dieſer Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerſpruch: nur die Vernunft in dieſem abſoluten Widerſpruche die Wahrheit, durch welchen Beides geſetzt und Beides vernichtet iſt, — weder beide, und beide zugleich ſind.

Digitized by Google

Es iſt noch übrig, theils etwas von Reinhold's Anſicht der Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Philoſophie, theils von ſeiner eigenen zu ſprechen.

Was jene Anſicht betrifft, ſo hat Reinhold für's Erſte die Differenz beider als Syſteme überſehen, und ſie für's Andere nicht als Philoſophien genommen.

Reinhold ſcheint nicht geahnet zu haben, daß ſeit Jahr und Tag eine andere Philoſophie vor dem Publicum liegt als reiner transſcendentaler Idealismus: er erblickt wunderbarer Weiſe in der Philoſophie, wie ſie Schelling aufgeſtellt hat, nichts als ein Princip „des Begreiflichen," der Subjectivität, „die Ichheit." [1] Reinhold vermag in Einer Verbindung zu ſagen, „Schelling habe die Entdeckung gemacht, daß das Abſolute, inwiefern daſſelbe nicht bloße Subjectivität iſt, nichts weiter ſey, und ſeyn könne, als die bloße Objectivität, oder die bloße Natur als ſolche:" und „der Weg hierzu ſey, das Abſolute in die abſolute Identität der Intelligenz und der Natur zu ſetzen;" [2] — alſo in Einem Zug das Schellingſche Princip ſo vorzuſtellen: a. das Abſolute, inwiefern es nicht bloße Subjectivität iſt, ſey bloße Objectivität, alſo nicht die Identität Beider, und b. das Abſolute ſey die Identität Beider. Umgekehrt mußte das Princip der Identität des Subjects und Objects der Weg werden, um einzuſehen, daß das Abſolute als Identität weder bloße Subjectivität, noch bloße Objectivität ſey. Richtig ſtellt nachher Reinhold das Verhältniß der

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 86—87.

[2] Ebendaſelbſt, S. 85—86.

beiden Wiſſenſchaften ſo vor, daß „beide nur verſchiedene Anſichten von einer und ebenderſelben — Sache" freilich nicht, „von der abſoluten Dieſelbigkeit, von dem Alleins ſeyen." Und eben deswegen iſt weder das Princip der einen, noch das Princip der andern bloße Subjectivität, noch bloße Objectivität, noch weniger das, worin ſich beide allein durchdringen, die reine Ichheit, welches wie die Natur im abſoluten Indifferenzpunkt verſchlungen wird.

„Wer," meint Reinhold, „durch Liebe und Glauben an Wahrheit, und nicht durch Syſtem eingenommen iſt, werde ſich leicht überzeugen, daß der Fehler dieſer beſchriebenen Auflöſung in der Art und Weiſe der Faſſung der Aufgabe liegt;" — aber worin der Fehler der Reinhold'ſchen Beſchreibungen von dem, was nach Schelling Philoſophie iſt, liegt, und wie dieſe Art und Weiſe ſie zu faſſen möglich war, darüber iſt nicht ſo leicht Aufſchluß zu finden.

Es kann nichts helfen, auf die Einleitung des transſcendentalen Idealismus ſelbſt, in welcher ſein Verhältniß zum Ganzen der Philoſophie und der Begriff dieſes Ganzen der Philoſophie aufgeſtellt iſt, zu verweiſen; denn in ſeinen Beurtheilungen deſſelben ſchränkt Reinhold ſich ſelbſt auf dieſe ein, und ſieht darin das Gegentheil von dem, was darin iſt. Ebenſo wenig kann auf einzelne Stellen derſelben aufmerkſam gemacht werden, worin der wahre Geſichtspunkt auf's Beſtimmteſte ausgeſprochen wird; denn die beſtimmteſten Stellen führt Reinhold in ſeiner erſten Beurtheilung dieſes Syſtems ſelbſt an, — welche enthalten, daß nur „in der Einen nothwendigen Grundwiſſenſchaft der Philoſophie, im transſcendentalen Idealismus das Subjective das Erſte ſey," [1] nicht, wie in Reinhold die Sache unmittelbar ſich verkehrt ſtellt, das Erſte der ganzen Philoſophie, noch als ein rein Subjectives auch nur Princip des transſcendentalen Idealismus, ſondern als ſubjectives Subject-Object.

[1] Schelling: Transſcendentaler Idealismus, S. 5—7 (Tüb. 1800).

Digitized by Google

Für diejenigen, die fähig ſind, aus beſtimmten Ausdrücken nicht das Gegentheil derſelben zu vernehmen, iſt es vielleicht nicht überflüſſig, außer der Einleitung zum Syſtem des transſcendentalen Idealismus ſelbſt, und ohnehin den neuern Stücken der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, ſchon auf das zweite Stück des erſten Bandes derſelben aufmerkſam zu machen, worin ſich Schelling[1] ſo ausdrückt: „Die Naturphiloſophie iſt eine phyſicaliſche Erklärung des Idealismus; — die Natur hat von ferne ſchon die Anlage gemacht zu der Höhe, welche ſie in der Vernunft erreicht. Der Philoſoph überſieht dieß nur, weil er ſein Object mit dem erſten Act ſchon in der höchſten Potenz, — als Ich — als Bewußtſeyn aufnimmt, und nur der Phyſiker kommt hinter dieſe Täuſchung . . . . Der Idealiſt hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbſtſchöpfer von Allem macht, er hat die eigene Intention der Natur mit dem Menſchen für ſich: aber eben weil es die Intention den Natur iſt, wird jener Idealismus ſelbſt etwas Erklärbares; und damit fällt die theoretiſche Realität des Idealismus zuſammen. Wenn die Menſchen erſt lernen werden, rein theoretiſch, *bloß objectiv ohne alle Einmiſchung von Subjectivem* zu denken, ſo werden ſie dieß verſtehen lernen."

Wenn Reinhold „das Hauptgebrechen der bisherigen Philoſophie" darein ſetzt, daß man bisher „das Denken unter dem Charakter einer bloß ſubjectiven Thätigkeit vorgeſtellt hat," und fordert, „den Verſuch zu machen, von der Subjectivität deſſelben zu abſtrahiren:"[2] ſo iſt, wie es nicht nur in dem Angeführten, ſondern im Princip des ganzen Schellingſchen Syſtems liegt, die Abſtraction vom Subjectiven der transſcendentalen Anſchauung der formelle Grundcharakter dieſer Philoſophie; — der noch beſtimmter Zeitſchr. für ſpeculat. Phyſik II. B. 1. St. zur Sprache gekommen iſt, bei Gelegenheit der Eſchenmayerſchen *Einwürfe*

[1] S. 84—85.

[2] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 96, 98.

gegen die Naturphiloſophie, die aus Gründen des transſcendentalen Idealismus genommen ſind, in welchem die Totalität nur als eine Idee, ein Gedanke, d. i. ein Subjectives geſetzt wird.

Was die Reinhold'ſche Anſicht der gemeinſchaftlichen Seite beider Syſteme, ſpeculative Philoſophien zu ſeyn, betrifft: ſo erſcheinen ſie dem eigenthümlichen Standpunkt Reinholds nothwendig als Eigenthümlichkeiten, und demnach nicht als Philoſophien. Wenn es nach Reinhold „das weſentlichſte Geſchäfte, Thema und Princip der Philoſophie iſt, die Realität der Erkenntniß durch Analyſis", d. h. durch Trennen „zu begründen:" [1] ſo hat die Speculation, deren höchſte Aufgabe iſt, die Trennung in der Identität des Subjects und Objects aufzuheben, freilich gar keine Bedeutung, und die weſentlichſte Seite eines philoſophiſchen Syſtems, Speculation zu ſeyn, kann alsdann nicht in Betracht kommen; es bleibt nichts als eine eigenthümliche Anſicht, und ſtärkere oder ſchwächere Geiſtesverirrung. So erſcheint z. B. Reinholden auch „der Materialismus", nur von der Seite einer „Geiſtesverirrung, die in Deutſchland nicht einheimiſch ſey;" [2] und er erkennt darin nichts von dem ächten philoſophiſchen Bedürfniß, die Entzweiung in der Form von Geiſt und Materie aufzuheben. Wenn die weſtliche Localität der Bildung, aus der dieß Syſtem hervorgegangen iſt, es aus einem Lande entfernt hält: ſo iſt die Frage, ob dieſe Entfernung nicht aus einer entgegengeſetzten Einſeitigkeit der Bildung herſtammt. Und wenn ſein wiſſenſchaftlicher Werth auch ganz gering wäre, ſo iſt zugleich nicht zu verkennen, daß z. B. im Système de la nature ſich ein an ſeiner Zeit irregewordener und ſich in der Wiſſenſchaft reproducirender Geiſt ausſpricht: und wie der Gram über den allgemeinen Betrug ſeiner Zeit, über die bodenloſe Zerrüttung der

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 1—2, 90.
[2] Ebendaſelbſt, S. 77.

Natur, über die unendliche Lüge, die ſich Wahrheit und Recht nannte, — wie der Gram hierüber, der durch das Ganze weht, Kraft genug übrig behält, um das aus der Erſcheinung des Lebens entflohene Abſolute ſich als Wahrheit mit ächt philoſophiſchem Bedürfniß und wahrer Speculation in einer Wiſſenſchaft zu conſtruiren; deren Form in dem localen Princip des Objectiven erſcheint, ſo wie die Deutſche Bildung dagegen ſich in die Form des Subjectiven — worunter auch Liebe und Glauben gehört — häufig ohne Speculation einniſtet.

Weil die analytiſche Seite, da ſie auf abſoluter Entgegenſetzung beruht, an einer Philoſophie gerade ihre philoſophiſche Seite, die auf abſolute Vereinigung geht, überſehen muß: ſo kommt es ihr am Allerſonderbarſten vor, daß Schelling, wie ſich Reinhold ausdrückt, „die Verbindung des Endlichen und Unendlichen in die Philoſophie eingeführt habe", — als ob philoſophiren etwas Anderes wäre, als das Endliche in das Unendliche ſetzen; — mit andern Worten: es kommt ihr am Sonderbarſten vor, daß in die Philoſophie das Philoſophiren eingeführt werden ſoll.

Ebenſo überſieht Reinhold, im Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtem, nicht nur die ſpeculative, philoſophiſche Seite überhaupt; ſondern er hält es für eine wichtige Entdeckung und Offenbarung, wenn ihm die Principien dieſer Philoſophie ſich in das Allerparticularſte verwandeln, und das Allgemeinſte, die Identität des Subjects und Objects ſich für ihn in das Beſonderſte, nämlich „die eigene, individuelle Individualität der Herren Fichte und Schelling"[1] verwandelt. Wenn Reinhold ſo vom Berge ſeines beſchränkten Princips und ſeiner eigenthümlichen Anſicht in den Abgrund der beſchränkten Anſicht dieſer Syſteme herunterfällt, ſo iſt dieß begreiflich und nothwendig. Aber zufällig und gehäſſig iſt die Wendung, wenn Reinhold vorläufig im Deutſchen Mercur,

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 153.

und weitläufiger im nächſten Heft der Beiträge,[1] die Particularität dieſer Syſteme aus der Unſittlichkeit erklären wird: und zwar ſo, daß die Unſittlichkeit in dieſen Syſtemen die Form eines Princips, und der Philoſophie erhalten hätte. Man kann eine ſolche Wendung eine Erbärmlichkeit, einen Nothbehelf der Erbitterung u. ſ. w., wie man will, nennen und ſchimpfen; denn ſo was iſt vogelfrei. Allerdings geht eine Philoſophie aus ihrem Zeitalter, und wenn man ſeine Zerriſſenheit als eine Unſittlichkeit begreifen will, aus der Unſittlichkeit hervor; — aber um gegen die Zerrüttung des Zeitalters den Menſchen aus ſich wiederherzuſtellen, und die Totalität, welche die Zeit zerriſſen hat, zu erhalten.

Was die eigene Philoſophie Reinhold's betrifft, ſo giebt er eine öffentliche Geſchichte davon, daß er im Verlauf ſeiner philoſophiſchen Metempſychoſe zuerſt in die Kantiſche gewandert, nach Ablegung derſelben in die Fichte'ſche, von dieſer in die Jacobi'ſche, und, ſeit er auch ſie verlaſſen habe, in Bardili's Logik eingezogen ſey. Nachdem er nach S. 163 der Beitr. „ſeine „Beſchäftigung mit derſelben aufs reine Lernen, lautere Empfan„gen, und Nachdenken im eigentlichſten Verſtande eingeſchränkt, „um die verwöhnte Einbildungskraft unterzukriegen, und die alten „transſcendentalen Typen endlich durch die neuen rationaliſtiſchen „aus dem Kopfe zu verdrängen:" — ſo beginnt er nunmehr die Bearbeitung derſelben in den „Beiträgen zur leichtern Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie beim Anfange des 19ten Jahrhunderts." Dieſe Beiträge ergreifen die in dem Fortgang der Bildung des menſchlichen Geiſtes ſo wichtige Epoche des Anbruchs eines neuen Jahrhunderts, dieſem „Glück zu wünſchen, daß die „Veranlaſſung aller philoſophiſchen Revolutionen — nicht früher „und nicht ſpäter als im vorletzten Jahre des 18ten Jahrhun„derts, wirklich entdeckt, und damit in der Sache ſelbſt aufge„hoben worden iſt."[2] Wie: La révolution est finie, zu ſehr

[1] Was, ſeit dieß geſchrieben, geſchehen iſt.

[2] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, Vorrede, S. IV—VI.

Google

häufigen Malen in Frankreich decretirt worden iſt, ſo hat auch Reinhold ſchon mehrere Enden der philoſophiſchen Revolution angekündigt. Jetzt erkennt er die letzte Beendigung der Beendigungen, „obſchon die ſchlimmen Folgen der transſcendentalen Revolution noch eine geraume Zeit fortdauern werden;" fügt auch die Frage hinzu: Ob er ſich „auch jetzt wieder täuſche? Ob gleichwohl auch dieß wahre und eigentliche Ende — etwa wieder nur der Anfang einer neuen krummen Wendung ſeyn dürfte?"[1] Vielmehr müßte die Frage gemacht werden, ob dieß Ende, ſo wenig es fähig iſt, ein Ende zu ſeyn, fähig ſey, der Anfang von irgend Etwas zu ſeyn?

Die Begründungs- und Ergründungs-Tenderz, das Philoſophiren vor der Philoſophie, hat nämlich endlich ſich vollkommen auszuſprechen gewußt. Sie hat genau gefunden, um was es zu thun war; es iſt die Verwandlung der Philoſophie ins Formale des Erkennens, in Logik.

Wenn die Philoſophie, als Ganzes, ſich und die Realität der Erkenntniſſe, ihrer Form und ihrem Inhalt nach, in ſich ſelbſt begründet: ſo kommt dagegen das Begründen und Ergründen in ſeinem Gedränge des Bewährens und Analyſirens, und des Weil und Inwiefern, und Dann und Inſofern — weder aus ſich heraus, noch in die Philoſophie hinein. Für die haltungsloſe Aengſtlichkeit, die ſich in ihrer Geſchäftigkeit immer nur vermehrt, kommen alle Unterſuchungen zu bald, und jeder Anfang iſt ein Vorgreifen, ſo wie jede Philoſophie nur eine Vorübung. Die Wiſſenſchaft behauptet, ſich in ſich dadurch zu begründen, daß ſie jeden ihrer Theile abſolut ſetzt, und hierdurch in dem Anfang und in jedem einzelnen Punkt eine Identität und ein Wiſſen conſtituirt. Als objective Totalität begründet das Wiſſen — ſich zugleich immer mehr, je mehr es ſich bildet; und ſeine Theile ſind nur gleichzeitig mit dieſem Ganzen der Erkenntniſſe begrün-

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, Vorrede, S. V.—VI.

det. Mittelpunkt und Kreis ſind ſo aufeinander bezogen, daß der erſte Anfang des Kreiſes ſchon eine Beziehung auf den Mittelpunkt iſt, und dieſer iſt nicht ein vollſtändiger Mittelpunkt, wenn nicht alle ſeine Beziehungen (der ganze Kreis) vollendet ſind; — ein Ganzes, das ſo wenig einer beſondern Handhabe des Begründens bedarf, als die Erde einer beſondern Handhabe, um von der Kraft, — die ſie um die Sonne führt, und zugleich in der ganzen lebendigen Mannigfaltigkeit ihrer Geſtalten hält, — gefaßt zu werden.

Aber das Begründen giebt ſich damit ab, immer die Handhabe zu ſuchen, und einen Anlauf an die lebendige Philoſophie hin zu nehmen. Es macht dieß Anlaufen zum wahren Werk; und durch ſein Princip macht es ſich unmöglich, zum Wiſſen und zur Philoſophie zu gelangen. Die logiſche Erkenntniß, wenn ſie wirklich bis zur Vernunft fortgeht, muß auf das Reſultat geführt werden, daß ſie in der Vernunft ſich vernichtet; ſie muß als ihr oberſtes Geſetz die Antinomie erkennen. Im Reinholdiſchen Thema, der Anwendung des Denkens, wird „das Denken als die unendliche Wiederholbarkeit des A als A in A und durch A“, [1] — zwar auch antinomiſch, indem A in der Anwendung der That nach als B geſetzt wird. Aber dieſe Antinomie iſt ganz bewußtlos und unanerkannt vorhanden; denn das Denken, ſeine Anwendung und ſein Stoff ſtehen friedlich neben einander. Darum iſt das Denken als Vermögen der abſtracten Einheit, ſo wie die Erkenntniß bloß formal; und die ganze Begründung ſoll nur „problematiſch und hypothetiſch“ ſeyn, bis man mit der Zeit im Fortgang des Problematiſchen und Hypothetiſchen auf „das Urwahre am Wahren, und auf das Wahre durchs Urwahre“, [2] ſtößt. Aber theils iſt dieß unmöglich; denn aus einer abſoluten Formalität iſt zu keiner Materialität zu kommen (Beide ſind abſolut ent-

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 108.

[2] Ebendaſelbſt, S. 90—91.

gegengeſetzt) noch weniger zu einer abſoluten Syntheſe (die mehr ſeyn muß, als ein bloßes „Fügen"); — theils iſt mit einem Hypothetiſchen und Problematiſchen überhaupt gar nichts begründet. Oder aber die Erkenntniß wird auf's Abſolute bezogen, ſie wird eine Identität des Subjects und Objects, des Denkens und des Stoffs; ſo iſt ſie nicht mehr formal, es iſt ein leidiges Wiſſen entſtanden und das Begründen vor dem Wiſſen wieder verfehlt worden. Der Angſt, ins Wiſſen hineinzugerathen, bleibt nichts übrig, als an ihrer Liebe und ihrem Glauben, und ihrer zielenden fixen Tendenz mit Analyſiren, Methodiſiren und Erzählen ſich zu erwärmen.

Wenn das Anlaufen nicht über den Graben hinüber kommt, ſo wird der Fehler nicht auf das Perenniren dieſes Anlaufens, ſondern auf die Methode deſſelben geſchoben. Die wahre Methode aber wäre die, wodurch das Wiſſen ſchon dieſſeit des Grabens, in den Spielraum des Anlaufens ſelber, herüber gezogen und die Philoſophie auf die Logik reducirt wird.

Wir können nicht ſogleich zur Betrachtung dieſer Methode, wodurch die Philoſophie in den Bezirk des Anlaufens verſetzt werden ſoll, übergehen; ſondern müſſen zuerſt von denjenigen Vorausſetzungen, welche Reinhold der Philoſophie für nothwendig erachtet, alſo von dem Anlaufen zu dem Anlaufen ſprechen.

Als vorhergehende „Bedingung des Philoſophirens, wovon das Beſtreben, die Erkenntniß zu ergründen, ausgehen muß," nennt Reinhold „die Liebe zur Wahrheit und zur Gewißheit;" und weil dieß „bald und leicht genug anerkannt werde," ſo hält ſich Reinhold auch nicht weiter damit auf. [1] Und in der That kann das Object der philoſophiſchen Reflexion nichts Anderes, als das Wahre und Gewiſſe ſeyn. Wenn nun das Bewußtſeyn mit dieſem Object erfüllt iſt, ſo hat eine Reflexion auf

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 67.

das Subjective, in Form einer Liebe, keinen Platz darin. Dieſe Reflexion macht erſt die Liebe, indem ſie das Subjective fixirt; und zwar macht ſie ſie, die einen ſo erhabenen Gegenſtand hat, als die Wahrheit iſt, — wie nicht weniger das Individuum, das, von ſolcher Liebe beſeelt, ſie poſtulirt, zu etwas höchſt Erhabenem.

Die zweite weſentliche Bedingung des Philoſophirens, „der Glauben an Wahrheit als Wahrheit," denkt Reinhold, „werde nicht ſo leicht anerkannt, als die Liebe." Glaube hätte wohl hinreichend ausgedrückt, was ausgedrückt werden ſoll: in Bezug auf Philoſophie könnte etwa von dem Glauben an Vernunft, als der ächten Geſundheit, geſprochen werden; die Ueberflüſſigkeit des Ausdrucks: Glauben an Wahrheit als Wahrheit, bringt, ſtatt ihn erbaulicher zu machen, etwas Schiefes hinein. Die Hauptſache iſt, daß Reinhold mit Ernſt erklärt: „Man" ſolle ihn „nicht fragen, was der Glauben an Wahrheit ſey? Wem er nicht durch ſich ſelbſt klar iſt, hat und kennt das Bedürfniß nicht, denſelben im Wiſſen bewährt zu finden, das nur von dieſem Glauben ausgehen kann. Er verſteht ſich in jener Frage ſelbſt nicht;" und Reinhold „hat Ihm denn nichts weiter zu ſagen." [1]

Wenn Reinhold ſich berechtigt glaubt, zu poſtuliren: — ſo findet ſich ebenſo die Vorausſetzung eines über allen Beweis Erhabenen und das daraus folgende Recht und Nothwendigkeit des Poſtulirens in dem Poſtulate der transſcendentalen Anſchauung. Fichte und Schelling haben denn doch, wie Reinhold ſelbſt ſagt, „das eigenthümliche Thun der reinen Vernunft" (die transſcendentale Anſchauung) „als ein in ſich zurückgehendes Handeln beſchrieben;" [2] aber Reinhold hat dem, den die Frage nach einer Beſchreibung des Reinhold'ſchen Glaubens ankommen könnte, gar

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 69.

[2] Ebendaſelbſt, S. 141.

nichts zu ſagen. Doch thut er mehr, als er verbunden zu ſeyn glaubt. Er beſtimmt den Glauben wenigſtens durch den Gegenſatz gegen das Wiſſen, als ein durch kein Wiſſen feſtſtehendes Fürwahrhalten; und die Beſtimmung deſſen, was Wiſſen iſt, wird ſich im Verfolg der problematiſchen und hypothetiſchen Begründung, ſo wie die gemeinſchaftliche Sphäre des Wiſſens und des Glaubens auch ausweiſen, und alſo die Beſchreibung ſich vollſtändig machen.

Wenn Reinhold ſich, durch ein Poſtulat, alles Weiter-Sagens überhoben zu ſeyn glaubt: ſo ſcheint es ihm dagegen ſonderbar vorzukommen, daß die Herren Fichte und Schelling poſtuliren. Ihr Poſtulat gilt ihm als eine Idioſynkraſie „in dem Bewußtſeyn gewiſſer außerordentlicher, mit dem beſondern Sinne dazu ausgeſtatteter Individuen, in deren Schriften die reine Vernunft ſelber ihr handelndes Wiſſen und wiſſendes Handeln publicirte.“ [1] Auch Reinhold „glaubt“ (S. 143.) „in dieſem Zauberkreiſe ſich befunden zu haben, aus demſelben herausgekommen zu ſeyn, und ſich nun im Stande zu befinden, das Geheimniß zu offenbaren.“ Was er denn aus der Schule ſchwatzt, iſt, daß das Allgemeinſte, das Thun der Vernunft, für ihn ſich in das Beſonderſte, in eine Idioſynkraſie der Herren Fichte und Schelling verwandelt.

Nicht weniger muß derjenige, dem die Reinhold'ſche Liebe und Glauben nicht für ſich klar iſt, und dem Reinhold nichts darüber zu ſagen hat, ihn in dem Zauberkreiſe eines Arcanums erblicken, deſſen Beſitzer, als Repräſentant der Liebe und des Glaubens, eben mit beſonderem Sinne ausgeſtattet zu ſeyn vorgebe; — eines Arcanums, das ſich in dem Bewußtſeyn dieſes außerordentlichen Individuums „auf- und darſtellte,“ und durch den Grundriß der Logik und die ihn bearbeitenden Beiträge ſich „in der Sinnenwelt habe publiciren“ wollen u. ſ. w.

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 140.

Das Poſtulat der Liebe und des Glaubens klingt etwa angenehmer und ſanfter, als ſo eine wunderliche Forderung: einer transſcendentalen Anſchauung. Ein Publicum kann durch ein ſanftes Poſtulat mehr erbaut, — durch das rauhe Poſtulat der transſcendentalen Anſchauung aber zurückgeſtoßen werden; allein dieß thut zur Hauptſache nichts.

Wir kommen nunmehr zur Hauptvorausſetzung, welche endlich das Philoſophiren unmittelbarer angeht. Dasjenige, was „der Philoſophie vorläufig, um auch nur als Verſuch denkbar zu ſeyn, vorauszuſetzen iſt", nennt Reinhold „das Urwahre,[1] das für ſich ſelbſt Wahre und Gewiſſe, den Erklärungsgrund alles begreiflichen Wahren;" dasjenige aber, „womit die Philoſophie anhebt, muß das Erſte begreifliche Wahre", und zwar „das wahre erſte Begreifliche ſeyn", welches vor der Hand „im Philoſophiren als Streben nur problematiſch und hypothetiſch angenommen wird. Im Philoſophiren als Wiſſen bewährt es ſich aber erſt, — als einzig mögliches Erſtes erſt dann und inſofern, wann und inwiefern mit völliger Gewißheit hervorgeht: daß und warum es ſelbſt (und die Möglichkeit und Wirklichkeit des Erkennbaren ſowohl als der Erkenntniß) durch das Urwahre als den Urgrund von Allem, welches ſich an dem Möglichen und Wirklichen ankündigt, möglich, und wie und warum es durch das Urwahre wahr ſey, das außer ſeinem Verhältniſſe zum Möglichen und Wirklichen, woran es ſich offenbart, das ſchlechthin Unbegreifliche, Unerklärbare und Unnennbare iſt."[2]

[1] Reinhold behält hier die Sprache Jacobi's, aber nicht die Sache bei; „er hat," wie er ſagt, „dieſen verlaſſen müſſen." Wenn Jacobi von der Vernunft als dem Vermögen der Vorausſetzung des Wahren ſpricht, ſo ſetzt er das Wahre, als das wahre Weſen, der formellen Wahrheit entgegen, läugnet aber als Skeptiker, daß es menſchlich gewußt werden könne; Reinhold hingegen ſagt, „er habe es denken gelernt," — durch ein formelles Begründen, in welchem ſich für Jacobi das Wahre nicht findet. (S. 126.)

[2] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 70—75, passim.

Man ſieht aus dieſer Form des Abſoluten, als eines Urwahren, daß es hiernach in der Philoſophie nicht darum zu thun iſt, Wiſſen und Wahrheit durch die Vernunft zu produciren; daß das Abſolute in der Form der Wahrheit nicht ein Werk der Vernunft iſt, ſondern es iſt ſchon an und für ſich ein Wahres und Gewiſſes, alſo ein Erkanntes und Gewußtes. Die Vernunft kann ſich kein thätiges Verhältniß zu ihm geben; im Gegentheil würde jede Thätigkeit der Vernunft, jede Form, die das Abſolute durch ſie erhielte, als eine Veränderung deſſelben anzuſehen ſeyn, und eine Veränderung des Urwahren wäre die Production des Irrthums. Philoſophiren heißt demnach das ſchon ganz fertige Gewußte mit ſchlechthin paſſiver Receptivität in ſich aufnehmen; — und die Bequemlichkeit dieſer Manier iſt nicht zu läugnen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß Wahrheit und Gewißheit, außer der Erkenntniß, dieſe ſey nun ein Glauben oder ein Wiſſen, ein Unding iſt; und daß, durch die Selbſtthätigkeit der Vernunft allein, das Abſolute zu einem Wahren und Gewiſſen wird. Aber es wird begreiflich, wie ſonderbar dieſer Bequemlichkeit, die ein fertiges Urwahres ſchon vorausſetzt, es vorkommen müſſe, wenn gefordert wird, daß das Denken ſich durch Selbſtthätigkeit der Vernunft zum Wiſſen potenzire, daß durch die Wiſſenſchaft die Natur fürs Bewußtſeyn geſchaffen werde, und das Subject-Object nichts iſt, zu was es ſich nicht durch Selbſtthätigkeit ſchafft. Die Vereinigung der Reflexion und des Abſoluten im Wiſſen geſchieht, vermöge jener bequemen Manier, völlig nach dem Ideale eines philoſophiſchen Utopiens, in welchem das Abſolute ſchon ſich für ſich ſelbſt zu einem Wahren und Gewußten zubereitet, und ſich der Paſſivität des Denkens, das nur den Mund aufzuſperren braucht, ganz und gahr zu genießen giebt. Aus dieſem Utopien iſt das mühſame, aſſertoriſche und kategoriſche Schaffen und Conſtruiren verbannt; durch ein problematiſches und hypothetiſches Schütteln fallen von dem Baum der Erkenntniß, der auf dem Sand des Begründens ſteht, die Früchte, durch

ſich ſelbſt gekaut und verdaut, herab. Für das ganze Geſchäft der reducirten Philoſophie, die nur ein problematiſcher und hypothetiſcher Verſuch und Vorläufigkeit ſeyn will, muß das Abſolute nothwendig ſchon als unwahr und gewußt geſetzt werden; — wie ſollte ſich ſonſt aus dem Problematiſchen und Hypothetiſchen Wahrheit und Wiſſen ergeben können?

„Weil nun und inwiefern" die Vorausſetzung der Philoſophie „das an ſich Unbegreifliche und Urwahre" iſt, „darum und inſofern" ſoll es „ſich nur an einem begreiflichen Wahren ankündigen können, und das Philoſophiren kann nicht von einem unbegreiflichen Urwahren, ſondern es muß von einem begreiflichen Wahren ausgehen. Dieſe Folgerung iſt nicht nur durch nichts erwieſen, ſondern es iſt vielmehr der entgegengeſetzte Schluß zu machen: — Wenn die Vorausſetzung der Philoſophie, das Urwahre ein Unbegreifliches iſt, ſo würde das Urwahre an einem Begreiflichen ſich durch ſein Entgegengeſetztes, alſo falſch ankündigen. Man müßte vielmehr ſagen, die Philoſophie müſſe zwar mit Begriffen, aber mit unbegreiflichen Begriffen anfangen, fortgehen und endigen; denn in der Beſchränkung eines Begriffs iſt das Unbegreifliche, ſtatt angekündigt zu ſeyn, aufgehoben: — und die Vereinigung entgegengeſetzter Begriffe in der Antinomie (für das Begreifungsvermögen der Widerſpruch) iſt die nicht bloß problematiſche und hypothetiſche, ſondern, wegen des unmittelbaren Zuſammenhangs mit demſelben, ſeine aſſertoriſche und kategoriſche Erſcheinung, und die wahre, durch Reflexion mögliche Offenbarung des Unbegreiflichen in Begriffen. Wenn nach Reinhold das Abſolute nur außer ſeinem Verhältniſſe zum Wirklichen und Möglichen, woran es ſich offenbart, ein Unbegreifliches, alſo im Möglichen und Wirklichen zu erkennen iſt: ſo würde dieß nur eine Erkenntniß durch den Verſtand, und keine Erkenntniß des Abſoluten ſeyn. Denn die Vernunft, die das Verhältniß des Wirklichen und Möglichen zum Abſoluten anſchaut, hebt eben damit das Mögliche und Wirkliche, als Mögliches und Wirk-

liches, auf; vor ihr verſchwinden dieſe Beſtimmtheiten, ſo wie ihre Entgegenſetzung. Und ſie erkennt hierdurch nicht die äußere Erſcheinung als Offenbarung, ſondern das Weſen, das ſich offenbart: muß hingegen einen Begriff für ſich (wie die abſtracte Einheit des Denkens) nicht als ein Ankündigen deſſelben, ſondern als ein Verſchwinden deſſelben aus dem Bewußtſeyn erkennen; — an ſich iſt es freilich nicht verſchwunden, aber aus einer ſolchen Speculation.

Wir gehen zur Betrachtung desjenigen über, was das wahre Geſchäft der auf Logik reducirten Philoſophie iſt. Es ſoll nämlich, „durch die Analyſis der Anwendung des Denkens als Denkens, das Urwahre mit dem Wahren, und das Wahre durch das Urwahre entdecken und aufſtellen;" und wir ſehen die mancherlei Abſoluta, die hierzu erforderlich ſind:

a. „Das Denken wird nicht erſt in der Anwendung und durch die Anwendung und als ein Angewendetes zu einem Denken, ſondern es muß ſein innerer Charakter hier verſtanden werden, und dieſer iſt die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemſelben, in Einem und Ebendemſelben, und durch Ein und Ebendaſſelbe; — die reine Identität, die abſolute, alles Außereinander, Nacheinander und Nebeneinander aus ſich ausſchließende Unendlichkeit." [1]

b. Ein ganz „Anderes," als das Denken ſelbſt, iſt die „Anwendung des Denkens." . . . „So gewiß das Denken ſelbſt keineswegs die Anwendung des Denkens iſt, ſo gewiß muß in der Anwendung und durch dieſelbe zum Denken"

c. noch ein Drittes „hinzukommen = C, die Materie der Anwendung des Denkens." [2] . . . „Dieſe im Denken theils vernichtete, theils mit ihm ſich fügende Materiatur wird

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 100, 106—107.

[2] Ebendaſelbſt, S. 107, 110.

poſtulirt; und die Befugniß und die Nothwendigkeit, die Materie anzunehmen und vorauszuſetzen, liegt darin, daß das Denken unmöglich angewendet werden könnte, wenn nicht eine Materie wäre. Weil nun die Materie nicht ſeyn kann, was das Denken iſt, — (denn, wenn ſie daſſelbe wäre, wäre ſie nicht ein Anderes und es fände keine Anwendung Statt; weil der innere Charakter des Denkens die Einheit iſt): — ſo iſt der innere Charakter der Materie" der jenem entgegengeſetzte, — „Mannigfaltigkeit." [1] — Was ehemals geradezu als empiriſch gegeben angenommen wurde, wird ſeit den Kantiſchen Zeiten poſtulirt, und ſo was heißt dann immanent bleiben; nur im Subjectiven — (das Objective muß poſtulirt ſeyn) — werden empiriſch gegebene Geſetze, Formen, oder wie man ſonſt will, unter dem Namen von Thatſachen des Bewußtſeyns annoch verſtattet.

Was zuerſt das Denken betrifft, ſo ſetzt, wie ſchon oben erinnert, Reinhold den „Grundfehler aller neuern Philoſophie, in das Grundvorurtheil und die böſe Angewöhnung, daß man das Denken für eine bloß ſubjective Thätigkeit nehme, und erſucht, „nur zum Verſuch," vor der Hand, einmal, „von aller Subjectivität und Objectivität deſſelben zu abſtrahiren." Es iſt aber nicht ſchwer zu ſehen, daß, — ſo wie das Denken in die reine, d. h. von der Materiatur abſtrahirende, alſo entgegengeſetzte Einheit geſetzt wird, und dann, wie nothwendig iſt, auf dieſe Abſtraction das Poſtulat einer vom Denken weſentlich verſchiedenen und unabhängigen Materie folgt, — jener Grundfehler und Grundvorurtheil ſelbſt in ſeiner ganzen Stärke hervortritt. Das Denken iſt hier weſentlich nicht die Identität des Subjects und Objects, wodurch es als die Thätigkeit der Vernunft charakteriſirt, und damit zugleich von aller Subjectivität und Objectivität

[1] Bardili's Grundriß der erſten Logik, S. 35, 114; Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 111—112.

nur dadurch abſtrahirt wird, daß es Beides zugleich iſt; ſondern das Object iſt eine für's Denken poſtulirte Materie, und dadurch das Denken nichts Anderes als ein ſubjectives. Wenn man dem Erſuchen alſo auch den Gefallen thun wollte, von der Subjectivität des Denkens zu abſtrahiren, und es als ſubjectiv und objectiv zugleich, und alſo zugleich mit keinem dieſer Prädicate zu ſetzen: ſo wird dieß nicht verſtattet, ſondern durch die Entgegenſetzung eines Objectiven wird es als ein Subjectives beſtimmt, und die abſolute Entgegenſetzung zum Thema und Princip der durch die Logik in Reduction gefallenen Philoſophie gemacht.

Nach dieſem Princip fällt denn auch die Syntheſe aus. Sie iſt mit einem popularen Worte als eine Anwendung ausgedrückt; und auch in dieſer dürftigen Geſtalt, für welche von zwei abſolut Entgegengeſetzten zum Syntheſiren nicht viel abfallen kann, ſtimmt ſie damit nicht überein, daß das erſte Thema der Philoſophie ein Begreifliches ſeyn ſoll. Denn auch die geringe Syntheſe des Anwendens enthält einen Uebergang der Einheit in das Mannigfaltige, eine Vereinigung des Denkens und der Materie: ſchließt alſo ein ſogenanntes Unbegreifliches in ſich. Um ſie ſyntheſiren zu können, müßte Denken und Materie nicht abſolut entgegengeſetzt, ſondern urſprünglich Eins geſetzt werden; und damit wären wir bei der leidigen Identität des Subjects und Objects, der transſcendentalen Anſchauung, dem intellectuellen Denken.

Doch hat Reinhold in dieſer vorhergehenden und einleitenden Expoſition nicht Alles angebracht, was aus dem „Grundriß der Logik" zur Milderung jener Art von Schwierigkeit, die in der abſoluten Entgegenſetzung liegt, dienen kann. Nämlich der Grundriß poſtulirt, außer der poſtulirten Materie und ihrer deducirten Mannigfaltigkeit, auch eine innere Fähigkeit und Geſchicklichkeit der Materie, gedacht zu werden; neben „der Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, noch Etwas, das ſich durch's Denken nicht zernichten läßt," das „auch den Gewahrnehmungen der Pferde" nicht fehle, — eine vom Denken

unabhängige Form, mit welcher, „weil ſich" nach dem Geſetze der Natur „die Form nicht durch die Form zerſtören läßt, ſich die Form des Denkens zu fügen hat," — einen (außer der nicht denkbaren Materiatur, dem Ding-an-ſich) abſoluten vorſtellbaren Stoff, der vom Vorſtellenden unabhängig iſt, aber in der Vorſtellung auf die Form bezogen wird.[1] Dieß Beziehen der Form auf den Stoff nennt Reinhold immer Anwendung des Denkens und vermeidet den Ausdruck: Vorſtellen, den Bardili dafür gebraucht. Es iſt nämlich behauptet worden, daß der Grundriß der Logik nichts als die aufgewärmte „Elementar-Philoſophie" ſey. Es ſcheint nicht, daß man Reinhold die Abſicht zugeſchrieben habe, als ob er etwa die im philoſophiſchen Publicum nicht mehr geſuchte Elementar-Philoſophie in dieſer kaum veränderten Form in die philoſophiſche Welt hätte wieder einführen wollen: ſondern daß das lautere Empfangen und reine Lernen der Logik unwiſſender Weiſe eigentlich bei ſich ſelbſt in die Schule gegangen ſey.

Reinhold ſetzt dieſer Anſicht der Sache folgende Beweisgründe in den Beiträgen entgegen: Daß Er, erſtens, ſtatt ſeine „Elementar-Philoſophie im Grundriß der Logik zu ſuchen, . . . Verwandtſchaft mit dem Idealismus" in ihm geſehen: und zwar „wegen des bittern Spottes, womit" Bardili der Rheinhold'ſchen Theorie „bei jeder Gelegenheit erwähne, eher jede andere Philoſophie darin geahnet habe;"

— „daß die Worte Vorſtellung, Vorgeſtelltes und bloße Vorſtellung u. ſ. w. im Grundriß durchaus in einem Sinne vorkommen, der demjenigen, in welchem ſie von dem Verfaſſer der Elementar-Philoſophie gebraucht wurden, (was" Er „wohl am Beſten wiſſen müſſe) durchaus entgegengeſetzt ſey;"

— „durch die Behauptung, daß jener Grundriß, auch nur in irgend einem denkbaren Sinne, Umarbeitung der Reinhold'ſchen

[1] Bardili's Grundriß der Logik, S. 67, 66, 99, 88, 114 u. ſ. f.

Elementar-Philoſophie ſey, thue der, der dieß behauptete, augenſcheinlich dar, daß er nicht verſtanden habe, was er beurtheilt." [1]

Auf den erſten Grund, den bitteren Spott, iſt ſich weiter nicht einzulaſſen. Die übrigen ſind Behauptungen, deren Triftigkeit aus einer kurzen Vergleichung der Hauptmomente der Theorie mit dem Grundriß ſich ergeben wird.

Nach der Theorie „gehört zum Vorſtellen als innere Bedingung, weſentlicher Beſtandtheil der Vorſtellung"

a. „ein Stoff der Vorſtellung, das der Receptivität Gegebene, deſſen Form die Mannigfaltigkeit iſt;"

b. „eine Form der Vorſtellung, das durch die Spontaneität Hervorgebrachte, deſſen Form die Einheit iſt." [2]

In der Logik:

a. ein Denken, eine Thätigkeit, deren Grundcharakter Einheit;

b. eine Materie, deren Charakter Mannigfaltigkeit iſt.

c. Das Beziehen Beider aufeinander heißt in der Theorie und in der Logik: Vorſtellen; nur daß Reinhold immer Anwendung des Denkens ſagt. Form und Stoff, Denken und Materie ſind in Beiden gleicherweiſe für ſich ſelbſt beſtehend.

Was noch die Materie betrifft, ſo iſt

a. ein Theil derſelben, in der Theorie und in der Logik, das Ding-an-ſich; dort „der Gegenſtand ſelbſt, inſofern er nicht vorſtellbar iſt," [3] — aber ſo wenig geläugnet werden kann, als die vorſtellbaren Gegenſtände ſelbſt; [4] hier die Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, das nicht Denkbare der Materie.

b. Der andere Theil des Objects iſt in der Theorie der bekannte „Stoff der Vorſtellung;" [5] in der Logik die vom Denken

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 128—129.

[2] Reinhold's Theorie des Vorſtellungsvermögens, S, 230, 255—285.

[3] Ebendaſelbſt, S. 244.

[4] Ebendaſelbſt, S. 433.

[5] Ebendaſelbſt, S. 304.

unabhängige „unvertilgbare" [1] Form des Objects, mit welcher die Form des Denkens, weil die Form die Form nicht zernichten kann, ſich fügen muß.

Und „über dieſe Zweitheiligkeit" des Objects (ein Mal: einer für's Denken abſoluten Materiatur, mit welcher das Denken ſich nicht zu fügen, ſondern nichts anzufangen weiß, als ſie zu zernichten, d. h. von ihr zu abſtrahiren, — das andere Mal: einer Beſchaffenheit, die dem Object wieder unabhängig von allem Denken zukommt, aber einer Form, die es geſchickt macht, gedacht zu werden, mit der ſich das Denken fügen muß, ſo gut es kann) ſoll ſich „das Denken in das Leben hineinſtürzen." [2] In der Philoſophie kommt das Denken aus dem Sturze in eine ſolche abſolute Dualität mit gebrochenem Halſe an; — eine Dualität, die ihre Formen unendlich wechſeln kann, aber immer eine und eben dieſelbe Unphiloſophie gebiert. In dieſer neu aufgelegten Theorie ſeiner eigenen Lehre findet Reinhold, — nicht unähnlich jenem Manne, der, zu ſeiner größten Zufriedenheit, aus dem eigenen Keller unwiſſender Weiſe bewirthet wurde, — alle Hoffnungen und Wünſche in Erfüllung gegangen, die philoſophiſchen Revolutionen im neuen Jahrhundert geendigt; ſo daß nunmehr der philoſophiſche ewige Frieden, in der allgemeingültigen Reduction der Philoſophie durch Logik, unmittelbar eintreten kann.

Die neue Arbeit in dieſem philoſophiſchen Weinberg fängt Reinhold, wie ſonſt das politiſche Journal jedes ſeiner Stücke, mit der Erzählung an, daß es anders und abermal anders ausgefallen ſey, als er vorausgeſagt habe: „Anders, als" er „es im Anfang der Revolution ankündigte; — anders, als" er „in der Mitte derſelben ihren Fortgang zu befördern ſuchte; — anders, als" er „gegen das Ende derſelben ihr Ziel erreicht glaubte;" — er fragt, „ob er ſich nicht zum vierten Mal täuſche?" [3] Sonſt

[1] Bardili's Grundriß der Logik, S. 82.

[2] Ebendaſelbſt, S. 69.

[3] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, Vorrede, S. III—IV.

wenn die Menge der Täuſchungen die Berechnung der Wahrſcheinlichkeit erleichtern kann, und in Rückſicht auf dasjenige, was man eine Autorität nennt, in Betracht kommen kann: ſo kann man aus den Beiträgen, vor dieſer, die keine wirkliche ſeyn ſollte, zu jenen drei erkannten noch mehrere aufzählen:

— nämlich nach S. 126. hat Reinhold „den Zwiſchenſtandpunkt zwiſchen der Fichte'ſchen und Jacobi'ſchen Philoſophie, den er gefunden zu haben glaubte, auf immer verlaſſen müſſen;"

— er „glaubte, wünſchte u. ſ. w. (S. 129.) daß ſich das Weſentliche der Bardili'ſchen Philoſophie auf das Weſentliche der Fichte'ſchen und umgekehrt zurückführen laſſe; und legte es alles Ernſtes bei Bardili darauf an, ihn zu überzeugen, daß er ein Idealiſt ſey." Aber nicht nur war Bardili nicht zu überzeugen, im Gegentheil wurde Reinhold durch Bardili's Briefe (S. 130.) „gezwungen, den Idealismus überhaupt aufzugeben;"

— da der Verſuch mit Bardili mißlungen war, „legte" er „Fichten den Grundriß dringend ans Herz" (S. 163.), wobei er ausruft: „Welch' ein Triumph für die gute Sache, wenn Fichte durch das Bollwerk ſeines und Ihres" (Bardili's) „Buchſtabens hindurch bis zur Einheit mit Ihnen durchdränge!" — Wie es ausgefallen iſt, iſt bekannt.

Endlich darf auch in Rückſicht auf die geſchichtlichen Anſichten nicht vergeſſen werden, daß es anders iſt, als Reinhold dachte, wenn er in einem Theile der Schelling'ſchen Philoſophie das ganze Syſtem zu ſehen glaubte, und dieſe Philoſophie für das hielt, was man gewöhnlich Idealismus nennt.

Wie es endlich mit der logiſchen Reduction der Philoſophie ausfallen werde, darüber iſt nicht leicht etwas voraus zu ſagen. Die Erfindung iſt, um ſich außerhalb der Philoſophie zu halten und doch zu philoſophiren, zu dienlich, als daß ſie nicht erwünſcht ſeyn ſollte. Nur führt ſie ihr eignes Gericht mit ſich. Weil ſie nämlich unter vielen möglichen Formen des Standpunkts der Reflexion irgend eine wählen muß, ſo ſteht es in eines Jeden Be-

lieben, eine andere ſich zu ſchaffen. So etwas heißt alsdann: durch ein neues Syſtem ein altes verdrängen, und muß ſo heißen, weil die Reflexionsform für das Weſen des Syſtems genommen werden muß; ſo hat auch Reinhold ſelbſt in Bardili's Logik ein anderes Syſtem, als in ſeiner Theorie ſehen können.

Die **Begründungstendenz**, die darauf ausgeht, die Philoſophie auf Logik zurückzuführen, muß als eine ſich fixirende **Erſcheinung einer Seite des allgemeinen Bedürfniſſes der Philoſophie** ihre nothwendige und beſtimmte objective Stelle in der Mannigfaltigkeit der Beſtrebungen der Bildung einnehmen, die ſich auf Philoſophie beziehen, aber eine feſte Geſtalt ſich geben, ehe ſie zur Philoſophie ſelbſt gelangen. Das Abſolute in der Linie ſeiner Entwickelung, die es bis zur Vollendung ſeiner ſelbſt producirt, muß zugleich auf jedem Punkte ſich hemmen und ſich in eine Geſtalt organiſiren; und in dieſer Mannigfaltigkeit erſcheint es als ſich bildend.

Wenn das Bedürfniß der Philoſophie ihren Mittelpunkt nicht erreicht, zeigt es die zwei Seiten des Abſoluten, welches Inneres und Aeußeres, Weſen und Erſcheinung zugleich iſt, getrennt; — das innere Weſen, und die äußere Erſcheinung beſonders. Die äußere Erſcheinung für ſich wird zur abſolut objectiven Totalität, zu der ins Unendliche zerſtreuten Mannigfaltigkeit, welche in dem Streben nach der unendlichen Menge ihren bewußtloſen Zuſammenhang mit dem Abſoluten kund giebt; und man muß dem unwiſſenſchaftlichen Bemühen die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß es vom Bedürfniß einer Totalität inſofern etwas verſpürt, als es das Empiriſche ins Unendliche hinaus auszubreiten ſtrebt, — ob zwar eben dadurch nothwendig am Ende der Stoff ſehr dünne wird. Dieſes Bemühen mit dem unendlichen objectiven Stoff bildet den entgegengeſetzten Pol zu dem Pol der Dichtigkeit, die im innern Weſen zu bleiben ſtrebt, und aus der Contraction ihres gediegenen Stoffs nicht zur wiſſenſchaftlichen Expanſion herausgelangen kann. Jenes bringt in den Tod des We-

ſens, das es behandelt, durch unendliche Geſchäftigkeit, zwar nicht ein Leben, aber doch ein Regen; und wenn die Danaiden, wegen des ewigen Auslaufens des Waſſers, nie zur Fülle gelangen, ſo jene Bemühungen dagegen nicht, indem ſie durch das beſtändige Zugießen ihrem Meer eine unendliche Breite geben. Wenn ſie die Befriedigung nicht erreichen, nichts mehr zu finden, das unbegoſſen wäre, ſo erhält die Geſchäftigkeit eben darin ewige Nahrung auf der unermeßlichen Oberfläche: feſtſtehend auf dem Gemeinſpruch, daß „ins Innere der Natur kein erſchaffener Geiſt dringt“, giebt ſie auf, Geiſt und ein Inneres zu erſchaffen und das Todte zur Natur zu beleben. Die innere Schwerkraft des Schwärmers hingegen verſchmäht das Waſſer, durch deſſen Zutritt zu der Dichtigkeit ſie ſich zur Geſtalt kryſtalliſiren könnte; der gährende Drang, der aus der Naturnothwendigkeit, eine Geſtalt zu produciren, ſtammt, ſtößt ihre Möglichkeit zurück, und löſt die Natur in Geiſter auf: bildet ſie zu geſtaltloſen Geſtalten, oder wenn die Reflexion überwiegend iſt über die Phantaſie, entſteht ächter Skepticismus.

Einen falſchen Mittelpunkt zwiſchen Beiden bildet eine Popular- und Formular-Philoſophie, welche Beide nicht gefaßt hat, und darum es ihnen ſo zu Dank machen zu können glaubt, daß das Princip einer jeden in ſeinem Weſen bliebe, und durch eine Modification Beide ſich in einander ſchmiegten. Sie ergreift nicht beide Pole in ſich, ſondern, in einer oberflächlichen Modification und nachbarlichen Vereinigung, entſchwindet ihr das Weſen beider und ſie iſt beiden ſo wie der Philoſophie fremd. Sie hat vom Pole der Zerſtreuung das Princip der Entgegenſetzung, aber die Entgegengeſetzten ſollen nicht bloße Erſcheinungen und Begriffe ins Unendliche, ſondern Eins derſelben auch ein Unendliches und Unbegreifliches ſeyn; — ſomit ſollte das Bedürfniß des Schwärmers nach einem Ueberſinnlichen befriedigt werden. Aber das Princip der Zerſtreuung verſchmäht das Ueberſinnliche, wie das Princip der Schwärmerei die Entgegenſetzung des Ueber-

ſinnlichen und irgend ein Beſtehen eines Beſchränkten neben demſelben verſchmäht. Ebenſo wird jeder Schein eines Mittelpunkts, den die Popularphiloſophie ihrem Princip der abſoluten Nicht-Identität eines Endlichen und Unendlichen giebt, von der Philoſophie verworfen; — welche den Tod der Entzweiten durch die abſolute Identität zum Leben erhebt, und, durch die, ſie Beide in ſich verſchlingende, und Beide gleich mütterlich ſetzende Vernunft, nach dem Bewußtſeyn dieſer Identität des Endlichen und Unendlichen, d. h. nach Wiſſen und Wahrheit ſtrebt.

Digitized by Google

Ueber das

Verhältniß der Naturphiloſophie

zur

Philoſophie überhaupt.

(Zuerſt erſchienen im Kritiſchen Journal: Bd. I., St. 3.; 1802.)

Der Zweck dieſes Aufſatzes iſt, mehrere, theils aus einer einſeitigen und falſchen Anſicht der Philoſophie, theils aus Seichtigkeit und gänzlicher Unwiſſenſchaftlichkeit entſpringende Vorurtheile und Aeußerungen gegen und über die Naturphiloſophie in ihr Licht zu ſtellen.

Wenn hier ein Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt angenommen wird, ſo iſt ſelbiges keineswegs als ein untergeordnetes Verhältniß zu begreifen. Was Philoſophie iſt, iſt es ganz und ungetheilt; was es nicht in dieſem Sinne iſt, oder ſeine Principien von der Philoſophie nur entlehnt, übrigens aber ſich ganz von dem Gegenſtand derſelben entfernt, und ganz andere als philoſophiſche Zwecke verfolgt, kann nicht Philoſophie, auch nicht im ſtrengern Sinn philoſophiſche Wiſſenſchaft heißen.

Alle Unterſchiede, welche in dieſer Rückſicht gemacht werden, ſind leer und bloß ideell; es iſt nur Eine Philoſophie und Eine Wiſſenſchaft der Philoſophie. Was Ihr verſchiedene philoſophiſche Wiſſenſchaften nennt, ſind nur Darſtellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philoſophie unter verſchiedenen ideellen Beſtimmungen, oder, daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche, in unterſchiedenen Potenzen.

Die vollkommene Erſcheinung der Philoſophie tritt nur in der Totalität aller Potenzen hervor. Das Princip der Philoſophie ſelbſt hat deßhalb, als die Identität aller, nothwendig keine Potenz. Aber dieſer Indifferenzpunkt der abſoluten Einheit liegt wieder in jeder beſondern Einheit für ſich, ſo wie in jeder ſich

alle wiederholen. Das Conſtruiren der Philoſophie geht nicht auf ein Conſtruiren der Potenzen, als ſolcher, und demnach als verſchiedener, ſondern in jeder nur auf Darſtellung des Abſoluten, ſo daß jede für ſich wieder das Ganze iſt. Das Verhältniß der einzelnen Theile in dem geſchloſſenen und organiſchen Ganzen der Philoſophie iſt wie das der verſchiedenen Geſtalten in einem vollkommen conſtruirten poetiſchen Werk, wo jede, indem ſie ein Glied des Ganzen iſt, doch, als vollkommener Reflex deſſelben, wieder in ſich abſolut und unabhängig iſt.

Ihr könnt die einzelne Potenz herausheben aus dem Ganzen und für ſich behandeln; aber nur inſofern Ihr wirklich das Abſolute in ihr darſtellt, iſt dieſe Darſtellung ſelbſt Philoſophie. In jedem andern Fall, wo ihr ſie als beſondere behandelt, und für ſie, als beſondere, Geſetze oder Regeln aufſtellt, kann ſie nur Theorie eines beſtimmten Gegenſtandes, wie Theorie der Natur, Theorie der Kunſt heißen. Ihr könnt, um dieß allgemein zu faſſen, überhaupt bemerken, daß alle Gegenſätze und Differenzen nur verſchiedene Formen ſind, die in ihrer Verſchiedenheit weſenlos: nur in ihrer Einheit, und — da die Einheit aller nicht wieder ein Beſonderes ſeyn kann — nur inſofern reell ſind, als jede in ſich das abſolute Ganze, das Univerſum repräſentirt. Wenn Ihr nun die Geſetze auf das Beſondere als Beſonderes gründet, ſo entfernt Ihr ebendadurch Euren Gegenſtand von dem Abſoluten, Eure Wiſſenſchaft von der Philoſophie.

Die Naturphiloſophie iſt alſo, als ſolche, die Philoſophie ganz und ungetheilt, und inwiefern Natur das objective Wiſſen, und der Ausdruck des Indifferenzpunkts, ſofern er in ihr liegt, Wahrheit, ſo wie deſſelben, ſofern er in der idellen Welt liegt, Schönheit iſt, kann die ganze Philoſophie, von der theoretiſchen Seite angeſehen, Naturphiloſophie heißen.

Daß in anderer Rückſicht auch die Theorie der Natur, als ſpeculative Phyſik, ihre Grundſätze aus der Naturphiloſophie nimmt, geht uns hier nichts an; und wir ſchließen dieſe Beziehung für

gegenwärtig völlig aus. Es iſt von Naturphiloſophie als ſolcher und an ſich die Rede, nicht von dem, was von ihr nur abgeleitet iſt, obgleich dieſes faſt allgemein mit ihr verwechſelt wird.

Nach dieſen Erklärungen kann von einem Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie nur die Rede ſeyn, entweder inwiefern ihre Idee auf etwas, das man für Philoſophie hält, bezogen, oder inwiefern ſie, in ihrer Abſolutheit, als integranter und nothwendiger Theil der ganzen Philoſophie betrachtet wird.

Dieſe ſelbſt aber kann wieder unter einem doppelten Geſichtspunkt betrachtet werden, entweder von der reinwiſſenſchaftlichen Seite: oder in ihrer Weltbeziehung, welche vornehmlich zwei Seiten hat, die Beziehung auf die Religion, ſofern dieſe die zur unwandelbaren objectiven Anſchauung gewordene Speculation ſelbſt iſt, und die auf die Moralität, ſofern dieſe ein objectiver Ausdruck ſpeculativer Ideen im Handeln iſt.

Die Poeſie, ſo lange ſie noch nicht Sache der Gattung oder wenigſtens eines ganzen Geſchlechts, und das Ein- und Alles einer Nation geworden iſt, wird ſelbſt nur in Beziehungen betrachtet; unbedingte und allgemeingültige Beziehungspunkte ſind ſelbſt nur die beiden angegebenen, auf die wir uns aus dieſem Grunde auch in der gegenwärtigen Betrachtung einſchränken wollen.

I.

Die ſchiefen Urtheile, welchen die Naturphiloſophie von Seiten deſſen, was man Philoſophie zu nennen beliebt, ausgeſetzt iſt, ſind ſo tief verflochten in den Grundirrthum, der faſt allen neuern Beſtrebungen und ſelbſt den verſuchten Umkehrungen unverrückt zu Grunde gelegen hat, daß man, um jene zu würdigen, nothwendig bis auf dieſen zurückgehen muß.

Da derſelbe gewiſſermaßen zugleich der Centralpunkt der ganzen modernen Cultur iſt, ſo iſt für die Philoſophie, die aus dem von ihr gezogenen Kreis von allgemeinen Ideen herausſchreitet, nirgends ein Anknüpfungspunkt. Der hiſtoriſche Faden, der ſonſt

Manche von einer Form der Philoſophie zur andern zu leiten vermag, reißt hier ab; ſie müßten in eine viel frühere Zeit zurückgehen, als ihnen bekannt iſt, um jenen Punkt zu finden. Da alſo die, welche von einer Seite wirklich Philoſophen ſind, in der Regel kein anderes Beurtheilungsprincip, als das ihrer eigenen Beſchränktheit: die es nicht ſind, obgleich ſie ſich rühmen, es zu ſeyn, kein anderes, als das der hiſtoriſchen Vergleichung und Entgegenſtellung haben; ſo iſt ohne Aufdeckung des Punkts, über den ſie vor allen Dingen hinaus müſſen, ehe ſie über den Grund und die Tendenz der Naturphiloſophie zu urtheilen im Stande ſind, ihre Meinung darüber auf keine Weiſe zu berichtigen.

Dieſer Punkt, über den ſie bisher nicht hinaus können, iſt (um es auf's Kürzeſte zu ſagen) die unbedingte Forderung, das Abſolute außer ſich zu haben. Wie ſelbſt aus der Wirkung des Chriſtenthums, das die ganze Cultur der ſpätern Welt allgebietend beſtimmte, und der Aufnahme des Abſoluten in die innerſte Subjectivität unmittelbar das Entgegengeſetzte — gänzliches Hinausrücken des Göttlichen über die durch Zurückziehung ihres Lebensprincips erſtarrte Welt — nothwendig entſtand, iſt hier nicht der Ort weiter auszuführen: ſo wenig als nöthig iſt, die Tiefe und unüberwindliche Einwurzelung jener Forderung daraus weiter begreiflich zu machen, daß ſie ſich der höchſten Irreligioſität am Meiſten empfahl; welche, — indem ſie, durch die Entfernung Gottes (als einer außer- und überweltlichen Subſtanz) aus der Welt, ihm den höchſten Tribut der Frömmigkeit bezahlt zu haben glaubte, — dagegen in dieſer Welt deſto freiere Hände behielt, und ſie nach dem gemeinſten Verſtande ſowohl betrachten als gebrauchen konnte.

Daß aller Dogmatismus überhaupt, daß namentlich in den neueſten Zeiten Jacobi's Predigen und Reinhold's Verſichern keine andere Urſache habe, als jenes unaustilgbare Begehren, iſt vielleicht allgemein genug anerkannt. Weniger anerkannt iſt bis jetzt, daß die reine Umkehrung der Forderung, nämlich das Ich außer

dem Abſoluten zu halten, für die Philoſophie ganz daſſelbe Reſultat gewähre; und der Grund, warum dieß nicht ſo allgemein bemerkt wird, iſt folgender. Da man, dem erſten Princip unbeſchadet, das Abſolute wieder als Glaube, mithin ſo, daß es, theoretiſch angeſehen, doch immer nur im Ich und für das Ich, und nur praktiſch betrachtet, unabhängig vom Ich, außer ihm iſt, in die Philoſophie hintennach einführen kann: ſo hat man den Vortheil, ſich, gegenüber vom Dogmatismus, der das Außer-ſich-Haben des Abſoluten behauptet, das läugnende und annihilirende Verhältniß zu geben, ohne daß man deßwegen das Abſolute wahrhaft im Ich hätte, welches nicht ſeyn könnte, ohne dieſes als beſondere Form zu vernichten.

Es iſt an ſich offenbar, daß, wie das Außer-ſich-Setzen des Abſoluten im Dogmatismus zum innern und verborgenen Grund die Forderung hat, daß das Ich außer dem Abſoluten bleibe: ſo das zugeſtandene und zum Princip gemachte Setzen des Ich außer dem Abſoluten durch eine ſehr einfache Nothwendigkeit hinwiederum das Setzen des Abſoluten außer dem Ich zur Folge hat. Daß aber die Folge wieder das innere Motiv des Grundes ſey, wird vielleicht aus Folgendem klar werden.

Bei dieſer Wendung, welche allerdings eine Umkehrung des Dogmatismus iſt, wird in der theoretiſchen Philoſophie das Anſich geläugnet, nicht als ob das Ich es wahrhaft in ſich, oder ſich wahrhaft in es ſetzte; ſondern es wird ſchlechthin aufgehoben, ſeine Realität gänzlich hinweg geläugnet, aus dem Grund, weil es doch immer wieder, als Gedankending, in das Ich ſetzbar, und inſofern ein Product des Ich ſey.

Hier iſt alſo die Forderung offenbar ausgeſprochen: das Anſich müſſe, um reell zu ſeyn, unabhängig von dem Ich, außer ihm ſeyn, d. h. es iſt die ganze Vorausſetzung des Dogmatismus ſonnenklar ausgedrückt.

Die ganz eigene Verwirrung, eine Philoſophie darum gerade

Digitized by Google

für Idealismus und ſogar vollendeten zu halten und auszugeben, weil ſie 1. das Anſich überhaupt (das abſolut Ideale), 2. weil ſie es aus dem Grunde läugnet, daſs es nur als Ding-an-ſich, als ein Außer dem Ich, demnach dogmatiſch-realiſtiſch, denkbar erſcheint, — dieſs hat, außer der Tradition von Kant (der übrigens, wie ſich beweiſen ließe, ein ganz anderes Recht hatte, ſeine Philoſophie Idealismus zu nennen), ſeinen Grund wohl vorzüglich nur in dem Imponirenden, das es gegenüber von dem gemeinen Verſtand hat, wenn ihm verſichert wird, daſs die einzelnen ſinnlichen Dinge nicht außer ihm exiſtiren; ſo wie in der verborgenen Wichtigkeit, die der Realität dieſer Dinge gegeben wird, daſs man: ſie läugnen, für das Charakteriſtiſche einer beſondern Philoſophie halten, und dieſe ſich durch ſolches Läugnen allein den Namen Idealismus verdienen kann.

Weil aber nach der ganzen Abſicht dieſes Idealismus das Ich in ſeiner empiriſchen Integrität bleiben ſoll (denn eben darum wird das Anſich weggeſchafft, weil um des Ich willen, das für ſich beſtehen ſoll, es auch außer demſelben gedacht werden muſs), — da er überhaupt ſich zum Geſetz macht, das reine Bewuſstſeyn nur, ſofern es im empiriſchen gegeben iſt, anzuerkennen, dieſes aber (das empiriſche) nicht iſt ohne die Berührung der Objecte: ſo iſt nothwendig, daſs durch einen theoretiſch unbegreiflichen Anſtoſs, oder auch vermöge unbegreiflicher das Ich einſchließender Schranken ſo viel Affectionen in es geſetzt ſeyen, als den Objecten entſprechen. Dieſe Seite des Ich iſt die empfindende und zugleich praktiſche; durch die Anſchauung, alſo in ſeiner Qualität als Intelligenz, deren innere Thätigkeit ein ſich Hin- und Herbewegen iſt, werden die Qualitäten der Glattheit, Rauhheit, Süſsigkeit oder Bitterkeit in den Raum — die allgemeine Form des ſich Hin- und Herbewegens, äußerlich angeſchaut — geſetzt, über Flächen verbreitet, und, mit einem Wort, zu concreten Dingen ausgebildet.

Daſs dergleichen Popularitäten, ſo wie eine ſolche Vorſtellung

der Natur, nach welcher ſie in Affectionen wie grün und gelb u. ſ. w., und dazu producirten runden oder eckigten Objecten beſteht, eine Naturphiloſophie füglich entbehren machen, iſt offenbar genug. Beſonders bemerkenswerth aber iſt die Einbildung, die Natur annihilirt zu haben dadurch, daß man die Accidenzen in ihrer ganzen empiriſchen Realität erhalten, und nur das Weſen oder die Subſtanz, dem ſie inhäriren, in das Ich verpflanzt hat; als ob ſie da nun nicht eben erſt recht feſtſäßen, und ganz unvertilglich wären.

Es kann nicht zweifelhaft ſeyn, warum in dieſer Form der Philoſophie weder überhaupt eine Natur noch eine Naturphiloſophie ſtatuirt wird; — das Letztere nämlich nicht etwa, wie jene ſich den Schein geben möchte, weil Naturphiloſophie einen empiriſchen Realismus begründet, ſondern vielmehr, weil ſie den in den oben beſchriebenen Affectionen des Ich begründeten empiriſchen Realismus für nichts hält, und auf das Anſich und Intelligible der Natur geht; nicht weil ſie einen Gegenſatz der Natur und des Ich, — ein Seyn der Natur außer dem Ich, — ſondern weil ſie eine abſolute Identität behauptet, in der Beide gemeinſchaftlich verſenkt werden: weil ſie alſo weder in dem unbegreiflichen Anſtoß, noch in den unbegreiflichen Schranken eine wahre Schranke erkennt, — und, mit einem Wort, abſoluter Idealismus iſt.

Wir müſſen uns von der praktiſchen Seite jener Art der Philoſophie noch genauer unterrichten, um ganz im Klaren zu ſehen, welche Bewandniß es mit ihrem Idealismus in Bezug auf Dogmatismus hat.

Die Behauptung iſt: vom theoretiſchen Standpunkt aus ſey die Philoſophie Idealismus; auf dem praktiſchen ſtelle ſich der Realismus her, und trete in ſeine Rechte wieder ein.

Es iſt damit keineswegs auf ein wahres Erheben des Idealismus zur Abſolutheit, in welcher er den Realismus von ſelbſt begreift, demnach auf keine wahre Aufhebung des Gegenſatzes

Google

dieſer Beiden abgeſehen. Da ferner jener praktiſche Standpunkt doch auch wieder ſeine theoretiſche Anſicht hat, — und nur das, was in Anſehung ſeiner ſpeculativ behauptet wird, kann ja wirkliche Philoſophie ſeyn: — ſo löſt ſich auch von dieſer Seite nothwendig das Ganze wieder in den Idealismus auf, der das Ich außer dem Abſoluten und demnach auch dieſes außer jenem hält.

Um die Frage auf's Rundeſte zu ſtellen: Was iſt es eigentlich, das dieſen Idealismus antreibt, den Realismus in der praktiſchen Philoſophie zu ſuchen? — Es iſt ſein Begriff von Realismus, nach welchem das Ich das Abſolute außer ſich haben muß, unabhängig von ſich, wenn es reell ſeyn ſoll.

Es giebt für ihn keine Realität des Abſoluten, als in dem Verhältniß der Sklaverei und Unterwerfung des Ich unter jenes. Das Abſolute muß in der Geſtalt des abſoluten Gebietens, das Ich in der Geſtalt des unbedingten An- und Aufnehmens dieſes Gebietens erſcheinen, wenn ſeine Vorſtellung von Realität realiſirt werden ſoll. Nur das Kategoriſche der Pflicht läßt mit ſich nicht jenes in der theoretiſchen Philoſophie getriebene Spiel treiben, daß es immer wieder als Gedankending in das Ich geſetzt, und dadurch ſein Product wird. Darum, weil es in dieſem Verhältniß die Qualität eines abſoluten Außer-dem-Ich behält, — iſt es reell!

Dazu gehört aber, daß es wirklich nie zur abſoluten Aufnahme jenes Kategoriſchen und Unendlichen in das Ich komme; denn käme es dazu, ſo wäre der unumgänglich nothwendige und erwünſchte Gegenſatz des Ich und des Abſoluten aufgehoben. Das Abſolute wäre ja nun wieder im Ich geſetzt, alſo nicht mehr reell; es iſt alſo nothwendig, daß dieſes Verhältniß in einem unendlichen Progreſſus prolongirt werde, wenn das Syſtem bleiben ſoll: unmöglich alſo auch, daß in der Zeit eine Ewigkeit ſey, und das Endliche ſich die Unendlichkeit voraus nehme.

Weil aber die Empfindungen und Affectionen des Ich auch dazu gehören, daß es als empiriſches, und demnach auch in der

Entgegenſetzung und bloß relativen Einheit mit dem reinen Ich, welches das reine Wollen ſelbſt iſt, erhalten werde: ſo müſſen nun ferner dieſe Affectionen zum voraus ſo beſtimmt ſeyn, daß ſie den praktiſchen Zwecken der Vernunftweſen entſprechen. Das Licht iſt kein Durchbrechen des göttlichen Princips in der Natur, kein Symbol des ewigen der Natur eingebildeten Urwiſſens; es iſt, damit die, leiblich aus zäher und modificabler Materie zuſammengeſetzten, Vernunftweſen, indem ſie mit einander ſprechen, zugleich einander ſehen können: ſo wie die Luft, damit, indem ſie einander ſehen, ſie zugleich mit einander ſprechen können. Dieſe Vernunftweſen, welche doch ſelbſt wieder eingeſchränkte Erſcheinungen der abſoluten Vernunft, und ebenſo empiriſch ſind, als irgend ein Anderes, an deren Thun und Treiben man auch keinen Grund erkennen kann, warum ſie eben dieſe Priorität behaupten, ſind demnach der allgemeine Stock im Univerſum, dem die geſammte Endlichkeit inoculirt iſt. Welches aber die abſolute Identität ſey, worin jedem Vernunftweſen ſeine allgemeine und beſondere Beſchränktheit prädeterminirt, und in der auch die Natur zuletzt allein begriffen iſt, — wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

Wie die nordiſch-barbariſchen Sprachen für das Abſolute keinen anderen Ausdruck haben, als der von g u t hergenommen iſt: ſo iſt die moraliſche Weltordnung, nur paraphraſtiſch, Ausdruck einer gleichen, — nicht Sprach-, ſondern philoſophiſchen Armuth. Indem das Abſolute, ſtatt der ſpeculativen, eine rein moraliſche Bedeutung bekommt, geht dieſelbe nothwendig auf Alles über. Daß auch das Univerſum auf eine moraliſch bedingte Welt reducirt und alle übrige Schönheit und Herrlichkeit der Natur in dergleichen Beziehungen aufgelöſt wird, hat keine Bedeutung; da dieſe doch großentheils nur aus Glattheit und Rauhheit, Grünheit und Gelbheit, wozu wir das Glatte und Rauhe, Grüne und Gelbe erſt produciren, beſteht.

Es giebt keine andere Idee Gottes, als die angegebene, weil er nur in dieſer Beziehung, der der Pflicht, ewig außer dem

Ich bleibt. Nur in einer ſittlichen Ordnung auch kann die Natur entworfen ſeyn und Realität haben; denn nur in ihr kann jedem Individuum die allgemeine und beſondere Beſchränktheit beſtimmt ſeyn, kraft welcher es ſich ſelbſt ſeine Welt entwirft: da dieſe überhaupt die Sphäre ſeiner Pflicht, und ohne den kategoriſchen Imperativ überall keine Welt iſt.

Die wahrhaft ſpeculative Frage bleibt dabei noch immer unbeantwortet: nämlich wie das ſchlechthin Eine, der ſchlechthin einfache ewige Wille, aus dem Alles ausfließt, ſich in eine Vielheit, und aus der Vielheit wiedergeborne Einheit, — eine moraliſche Welt, — ausbreite. Zur Auflöſung dieſer Frage thut es nichts, daß das ſchlechthin Eine als ein Wille dargeſtellt wird; ſolche ideelle Beſtimmungen ſind für die Philoſophie gänzlich zufällig, und bringen die Speculation nicht von der Stelle.

Jene Frage wäre eine unumgängliche, unvermeidliche Aufgabe, wenn dieſe Philoſophie das, was für ſie das Abſolute iſt, wirklich auch zum Princip machte; wovor ſie ſich aber wohl hütet. Sie hat die Bequemlichkeit, ſich die ganze Endlichkeit mit dem Ich gleich geben zu laſſen, und mit dem Dogmatismus auch dieſes gemein, daß das Abſolute für ſie ein Reſultat, ein zu Begründendes iſt; und wenn jener auf Gott nur aus der Welt ſchließt, die er ohne ihn nicht begriffe, ſo nimmt dagegen dieſe, Idealismus genannte, Form der Philoſophie Gott nur an, um die moraliſchen Zwecke reimen zu können, alſo keineswegs um ſeiner ſelbſt willen. Gott möchte immerhin nicht ſeyn, wenn man nur ohne ihn in der moraliſchen Welt fertig würde: ſo wie dort, wenn man ohne ihn die Welt überhaupt erklären könnte. Er iſt nicht um ſeiner eigenen Abſolutheit willen, als die Idee aller Ideen, die durch ſich ſelbſt die abſolute Realität unmittelbar in ſich begreift, ſondern in einer noch dazu einſeitigen Beziehung auf die Vernunftweſen.

Nur daß ſie der uralten Entzweiung eine neue Form gegeben hat, iſt das Charakteriſtiſche dieſer Philoſophie — (ſolcher

Formen kann es unzählige geben, keine beſteht, jede trägt die Vergänglichkeit in ſich ſelbſt); — ſie kann nichts Bleibendes gründen. Ein Enthuſiasmus, der ſich groß dünkt, wenn er ſein Ich dem wilden Sturme der Elemente, den tauſendmal tauſend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenſtellt, macht ſie popular: und zu einer, übrigens tauben und hohlen, Frucht der Zeit, deren Geiſt dieſe leere Form eine Zeit lang emporgetragen hat, bis ſie, wie ſeine eigene Ebbe eintritt, mit ihm zugleich zurückſinkt.

Was bleibt, iſt nur, was alle Entzweiung aufhebt; denn nur dieſes iſt wahrhaft Eins und unwandelbar daſſelbe. Einzig aus dieſem kann ſich ein wahres Univerſum des Wiſſens, eine Alles befaſſende Geſtaltung entwickeln. Nur was aus der abſoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, iſt unmittelbar durch ſich ſelbſt der ſymboliſchen Darſtellung fähig: fähig alſo auch deſſen, wohin jede wahre Philoſophie ſtrebt, in der Religion objectiv, ein ewiger Quell neuer Anſchauung, und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menſchliche Handeln die Harmonie des Univerſums auszudrücken und abzubilden beſtrebt iſt.

II.

Das Vorhergehende zeigt deutlich das Verhältniß der Naturphiloſophie zu einem ſolchen Idealismus, der zwar die ſinnliche Realität läugnet, übrigens aber mit allen Gegenſätzen des Dogmatismus behaftet bleibt.

Da es ſich beweiſen läßt, daß (wenige große Erſcheinungen ausgenommen, die hier nicht in Anſchlag kommen können, da ſie allgemein mißkannt und verfolgt worden ſind) alle neueren Veränderungen der Philoſophie und der Anſicht des Univerſums, ſeit dem Dualismus des Carteſius (in welchem ſich die längſt vorhandene Entzweiung, nur mit Bewußtſeyn und wiſſenſchaftlich, ausgeſprochen hat), nur verſchiedene Formen der Einen unüber-

wundenen und der bisherigen Cultur unüberwindlichen Entgegenſetzung waren, — da im Gegentheil Naturphiloſophie durchaus nur aus einem Syſtem der abſoluten Identität hervorgehen und in einem ſolchen begriffen und erkannt werden kann —: ſo iſt um ſo weniger zu verwundern, daß ſie auch in dem, was man die allgemeinen Intereſſen der Menſchheit zu nennen pflegt, und was von der Philoſophie gleichſam das Allgemeingut iſt, überall Widerſpruch antreffen wird.

Nur ein gänzliches Mißkennen der Richtung unſerer Philoſophie kann daraus, daß wir die religiöſe und ſittliche Beziehung, welche der Philoſophie in den bisherigen Syſtemen gegeben wird, abſolut verwerfen müſſen, den Schluß ziehen, daß wir dieſe Beziehung überhaupt verwerfen. Es findet das gerade Gegentheil Statt. Weil wir eine Philoſophie, die nicht in ihrem Princip ſchon Religion iſt, auch nicht für Philoſophie anerkennen: verwerfen wir eine Erkenntniß des Abſoluten, die aus der Philoſophie nur als Reſultat hervorgeht, die Gott nicht an ſich, ſondern in einer empiriſchen Beziehung denkt. Aus dem Grunde eben, weil uns der Geiſt der Sittlichkeit und der Philoſophie Einer und derſelbe iſt: verwerfen wir eine Lehre, welcher zufolge das Intellectuelle wie die Natur nur Mittel der Sittlichkeit, und eben darum an ſich ſelbſt von dem innern Weſen der Sittlichkeit entblößt ſeyn müßte.

Wir bemerken, zum Verſtändniß des Folgenden, daß es uns unmöglich iſt, Religion, als ſolche, ohne hiſtoriſche Beziehung zu denken; und es wird darin nichts Befremdendes ſeyn, wenn man ſich überhaupt gewöhnt hat, das Hiſtoriſche aus dem Geſichtspunkt höherer Begriffe anzuſehen, und ſich von den Verhältniſſen der empiriſchen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wiſſen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die Alles, was überhaupt in der Geſchichte, ebenſo wie Alles, was in dem Lauf der Natur wirklich wird, vorher beſtimmt iſt. Es iſt kein Zufall, eben ſo wenig eine bedingte Nothwen-

digkeit, daß der allgemeine Geiſt der Religion der ſpätern Welt dieſer beſtimmte iſt; und wenn er in einer Geiſtesrichtung, die einer vor uns untergegangenen Welt angehörte, ſeinen Gegenſatz hat, ſo iſt dieß in dem allgemeinen Plan der Schickſale der Welt und den ewigen Geſetzen, welche die Laufbahn der menſchlichen Geſchichte beſtimmen, vorgezeichnet und gegründet.

Der Keim des Chriſtenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; ſeine Richtung war die Verſöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, ſondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menſchwerden Gottes. Das Chriſtenthum ſtellte dieſe Vereinung für den erſten Moment ſeiner Erſcheinung als einen Gegenſtand des Glaubens auf. Glauben iſt die innere Gewißheit, die ſich die Unendlichkeit vorausnimmt; und das Chriſtenthum ſelbſt deutete durch dieſe Zurückführung ſich ſelbſt als einen Keim an, der ſeine Entwickelung erſt in der unendlichen Zeit mit den Beſtimmungen der Welt haben ſollte. Einzelne Abweichungen von der Richtung dieſes Glaubens, und überhaupt Zwiſchenzuſtände können in Bezug auf das Ganze nicht in Betracht kommen; wir haben unſeren Blick nur auf die allgemeinen und großen Erſcheinungen zu heften.

Alle Symbole des Chriſtenthums zeigen die Beſtimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzuſtellen. Die dem Chriſtenthum eigenthümliche Richtung iſt die der Anſchauung Gottes im Endlichen: ſie entſpringt aus dem Innerſten ſeines Weſens, und iſt nur in ihm möglich; denn daß dieſe Richtung einzeln auch vor und außer dem Chriſtenthum war, beweiſt nur ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und daß auch die hiſtoriſchen Gegenſätze, wie alle anderen, nur auf einem Vorherrſchen beruhen.

Wir können dieſen auf das Anſchauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Myſticismus nennen. Nichts beweiſt auffallender, daß der Myſticismus die nothwendige durch den innerſten Geiſt des Chriſtenthums vorgeſchriebene Anſchauungs-

weiſe iſt, als daß er ſelbſt in dem Entgegengeſetzteſten, wie der Proteſtantismus, wieder in neuen, und zum Theil nur dunklern Formen durchbrach. Wenn die Myſtiker des Chriſtenthums in der herrſchenden Meinung Widerſpruch fanden, und ſelbſt als Irrgläubige betrachtet und ausgeſtoßen wurden: ſo war es, weil ſie den Glauben in ein Schauen verwandelten, und die noch nicht reife Frucht der Zeit zum Voraus brechen wollten. Und wenn das allgemeine Streben der modernen Zeit dahin gegangen iſt, den Gegenſatz, der im Glauben (welcher kein Wiſſen iſt) beſteht, objectiv, — im Unglauben, ſubjectiv (demnach vollkommen) zu erhalten: ſo kann das nichts gegen die erſte Richtung beweiſen, welche im Glauben ſelbſt auf das Schauen als ein Gewiſſes, Zukünftiges deutete.

Den höchſten Punkt des Gegenſatzes mit dem Heidenthum macht die Myſtik im Chriſtenthum. In demſelben iſt die eſoteriſche Religion ſelbſt die öffentliche, und umgekehrt: dagegen ein großer Theil der Vorſtellungen in den Myſterien der Heiden ſelbſt mythiſcher Natur war. Sehen wir von den dunklern Gegenſtänden der letzten ab, ſo war die ganze Religion, wie die Poeſie der Griechen, frei von allem Myſticismus. Und vielleicht war es im Chriſtenthum eben zur vollkommnern Ausbildung ſeiner erſten Richtung nothwendig, daß die, ſich mehr und mehr der Poeſie nähernde, kryſtallhelle Myſtik des Katholicismus durch die Proſa des Proteſtantismus verdrängt werden mußte, innerhalb deſſen erſt der Myſticismus in der ausgebildetſten Form ausgeboren wurde.

Die beſtimmte Entgegenſetzung des Chriſtenthums und Heidenthums verſtattet uns, dieſelben als zwei einander entgegenſtehende Einheiten zu betrachten, die ſich nur durch die Richtung von einander unterſcheiden. Die Einheit des letztern war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die abſolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche. Wenn man da, wo die zwei Gegenſätze unmittelbar in Eins fallen, von einer Richtung reden kann: ſo ging die religiöſe und poetiſche Anſchauung im Heidenthum vom Endlichen aus, und endete im Unend-

lichen. Faßt man die Griechiſche Mythologie von der endlichen Seite auf, ſo erſcheint ſie durchaus bloß als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur; nur in der Einheit, die ſie in der Unterordnung unter die Endlichkeit gleichwohl erreicht hat, iſt ſie ſymboliſch. Der Charakter des Chriſtenthums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, iſt der Charakter der Reflexion; ſeine Einheit iſt Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anſchauung des Göttlichen im Natürlichen. Daß die Aufgabe des Chriſtenthums in einer größern Ferne liegt, und ihre Auflöſung eine unbeſtimmbare Zeit zu fordern ſcheint, liegt ſchon in ihrer Natur. Die Einheit, welche der Griechiſchen Mythologie zu Grunde liegt, kann als eine noch unaufgehobene Identität angeſehen werden; ſie iſt die, von welcher die erſte Anſchauung ausgeht. Ihre Herrſchaft kann, wie das Alter der Unſchuld, nur kurze Zeit dauern; ſie muß unwiederbringlich verloren erſcheinen. Die Aufgabe des Chriſtenthums ſetzt die abſolute Trennung ſchon voraus: das Endliche in der Unendlichkeit iſt das Angeborene; das Unendliche im Gegenſatz mit der Endlichkeit iſt durch Freiheit, und trennt ſich, wenn es ſich trennt, abſolut. Der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entzweiung nicht zuſammenfallen; es ſind zwiſchen der Trennung und Zurückrufung des unendlichen Begriffs aus der unendlichen Flucht nothwendige Zwiſchenzuſtände, welche die Bedeutung und die Richtung des Ganzen nicht beſtimmen können.

Wie überhaupt alle Entgegengeſetzte es aufhören zu ſeyn, ſo wie jedes für ſich in ſich abſolut iſt: ſo iſt nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Chriſtenthum vorgeſchrieben iſt, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche iſt, ſich in die Heiterkeit und Schönheit der Griechiſchen Religion verklären könne. Das Chriſtenthum als Gegenſatz iſt nur der Weg zur Vollendung: in der Vollendung ſelbſt hebt es ſich als Entgegengeſetztes auf; dann iſt der Himmel wahrhaft wieder gewonnen, und das abſolute Evangelium verkündet.

Es iſt keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anſchauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen, oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieſer Gegenſatz iſt der einzig mögliche in der Religion; darum giebt es nur Heidenthum und Chriſtenthum: außer dieſen Beiden iſt nichts, als die, Beiden gemeinſchaftliche, Abſolutheit. Jenes ſieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geiſtigen Urbildern das Natürliche: dieſes ſieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerſte und den Geiſt Gottes. Für Beide iſt die Natur Grund und Quell der Anſchauung des Unendlichen.

Ob dieſer Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wiſſenſchaften und Werke der Menſchen ein ſo merkwürdiger Wendepunkt geworden iſt, es nicht auch für die Religion ſeyn werde, und die Zeit des wahren Evangeliums der Verſöhnung der Welt mit Gott ſich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Chriſtenthums zerfallen und verſchwinden, — iſt eine Frage, die der eigenen Beantwortung eines Jeden, der die Zeichen des Künftigen verſteht, überlaſſen werden muß.

Die neue Religion (die ſchon ſich in einzelnen Offenbarungen verkündet), welche Zurückführung auf das erſte Myſterium des Chriſtenthums und Vollendung deſſelben iſt, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt. Die erſte Verſöhnung und Auflöſung des uralten Zwiſtes muß in der Philoſophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerſtandenen Gottheit in ihr erkennt.

III.

Die Betrachtung der Philoſophie von dem allgemeinen hiſtoriſchen Standpunkt aus würde für Manche wenigſtens den Nutzen haben, ſie über die engen Formen ihres Philoſophirens, in welchen ſie die Grenzen des allgemeinen Geiſtes geſteckt zu haben glauben, ins Klare zu ſetzen. Andern würde ſie, bei dem Un-

vermögen, ſich aus freier Selbſtthätigkeit zu Ideen zu erheben, wenigſtens einen allgemeineren Maaßſtab der Beurtheilung angeben, als die auf den engen Kreis der gegenwärtigen Zeit eingeſchränkte Kenntniß der Formen und Richtungen der Philoſophie.

Durch dieſelbe Wendung, welche zum Princip der Philoſophie die abſolute Entzweiung gemacht hat, wurde auch die Betrachtungsweiſe der Natur beſtimmt, welche in der neuern Zeit die herrſchende iſt. Auch in dem Verhältniß, welches die Wiſſenſchaft der Alten zur Natur hat, drückt ſich die noch unaufgehobene Identität aus; jene beſchränkte ſich auf Beobachtung, weil dieſe allein die Gegenſtände in ihrer Integrität und Ungetrenntheit aufnimmt. Die Kunſt zu iſoliren, und die Natur unter künſtlich veranſtalteten Verbindungen und Trennungen zu beobachten, iſt eine Erfindung der ſpätern Cultur. Wenn aber auch die gemeine Geſchäftigkeit der Empirie eine völlig blinde iſt, ſo war der erſte Strahl, der ſie allgemeiner geweckt hat, und der den edleren Trieb zur Erforſchung der Natur unterhielt, jener dem Gefühl der ſpätern Welt tief eingeprägte Inſtinct, das entflohene Leben in die Natur zurückzurufen. Der Enthuſiasmus, mit welchem alle lebendigen Erſcheinungen der allgemeinen Natur, welche von den Alten faſt nicht gekannt und wenig geachtet waren, von den Neuern als ſoviel Zeugen des in der Natur verſchloſſenen Lebens aufgenommen wurden, — zeigt von der einen Seite zwar die urſprüngliche Rohheit der Letzten im Gegenſatz gegen die Bildung der Erſten, aber zugleich auch die unwiderſtehliche Nothwendigkeit, mit der dem menſchlichen Geiſt dieſe Richtung aufgedrungen wurde.

Es iſt keine Ausſicht, aus dem ungebildeten Ernſt und der trüben Empfindſamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der Griechiſchen Naturanſchauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege: der Wiederherſtellung der verlorenen Identität durch die Speculation, und Wiederaufhebung der Entzweiung in einer höhern Potenz, da zu der erſten, nachdem ſie einmal überſchritten, zurückzukehren verſagt iſt.

Enge Geiſter, die den großen Zuſammenhang der allgemeinen Bildung und der Formen, in denen ſie ſich ausdrückt, nicht begreifen, mögen über die Naturphiloſophie vorerſt das Urtheil der Irreligion ſprechen oder hervorrufen: ſie wird nichts deſto weniger ein neuer Quell der Anſchauung und Erkenntniß Gottes werden. Noch wohlfeiler iſt der Vorwurf der Nicht- oder Unſittlichkeit, mit dem ein mark- und kraftloſes Reden von Moralität, aus dem alle Idee Gottes entfernt iſt, erſt die Religion verdrängt hat, und nun auch die Philoſophie zu verdrängen verſucht. Die wiſſenſchaftliche Rohheit, die mit dieſem Moraliſiren verbunden iſt, begreift die Einheit des Ichs und der Natur, demnach die Naturphiloſophie empiriſch als Naturalismus, wie dagegen den Idealismus als Egoismus. Aus wahrer ſittlicher Energie muß eine Philoſophie entſpringen, die ganz aus reiner Vernunft und nur in den Ideen iſt; jenes Vorſchieben der Sittlichkeit iſt aber gegen die Vernunft und Speculation gerichtet. Sittlichkeit im Princip iſt Befreiung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Beſtimmtſeyn durch reine Vernunft ohne andere Beimiſchung. Dieſelbe Reinigung der Seele iſt die Bedingung zur Philoſophie. Die ſittliche und die intellectuelle Beziehung aller Dinge iſt inſofern wieder Eine und dieſelbe; es iſt die Beziehung auf die reine, ſchlechthin allgemeine Vernunft, ohne Stoff, ohne Dazwiſchentretendes oder fremde Vermittelung.

Die wahrhaft ſittliche Betrachtung der Natur iſt demnach auch die wahrhaft intellectuelle, und umgekehrt. Die ſittliche Beziehung, welche die intellectuelle ausſchließt, iſt auch keine ſittliche mehr. Beide ſind Eins im Princip, keine geht der andern wahrhaft vor oder nach; nur empiriſch erſcheint es ſo: das Sittliche iſt unſerem Werden in der Zeit nach das Erſte, wodurch wir in die Intellectualwelt eingreifen, und uns in ihr erkennen. Das angeborene Wiſſen iſt nur eine Einbildung des Unendlichen oder Allgemeinen in das Beſondere unſerer Natur: die ſittliche Anforderung geht unmittelbar durch ſich ſelbſt auf die Hineinbildung

unſeres Beſondern in das rein Allgemeine, das Weſen, das Unendliche; aber dieſer Gegenſatz des Wiſſens mit dem Sittlichen beſteht auch nur für das Wiſſen und Handeln in der Zeit. Das wahre Wiſſen wendet ſich von dem bloßen Wiederſchein des Unendlichen im Endlichen ab und zu dem Anſich oder Urwiſſen; und in dieſer Richtung iſt es nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflöſung des Beſondern im Allgemeinen, d. h. ohne die ſittliche Reinheit der Seele. Hinwiederum iſt die wahre, nicht bloß negative, Sittlichkeit nicht, ohne daß die Seele in der Ideenwelt einheimiſch und in ihr wie in ihrem Eigenthum ſey. Die Sittlichkeit, welche vom Intellectualen ſich trennt, iſt nothwendig leer; denn nur aus dieſem nimmt ſie den Stoff ihres Handelns. Derjenige alſo, der nicht ſeine Seele bis zur Theilnahme an dem Urwiſſen geläutert hat, iſt auch nicht zur letzten ſittlichen Vollendung gelangt. Das Reine, ſchlechthin Allgemeine iſt für ihn ein Außer-ihm; er ſelbſt demnach ſteckt noch in dem Unreinen, und iſt im Beſondern und Empiriſchen befangen.

„Die Reinigung," ſagt Plato, (Phaed. p. 152.), „beſteht darin, die Seele ſo viel möglich von dem Leib abzuſondern, und zu gewöhnen, ſich in ſich ſelbſt von allen Seiten aus dem Leib zu ſammeln und zurückzuziehen, und nach Vermögen in ſich ſelbſt zu wohnen. Tod heißt eine ſolche Löſung der Seele von dem Leib. Am Meiſten ſtreben nach dieſer Löſung die wahrhaft Philoſophirenden."[1] In dieſem Streben nach Reinigung begegnen ſich alſo die Sittlichkeit und die Philoſophie. Der Weg zu jener Befreiung iſt nicht der bloß negative Begriff der Endlichkeit, daß ſie nämlich eine Schranke der Seele iſt; denn hierdurch wird ſie nicht überwunden. Es bedarf eines poſitiven Begriffs und einer gleichen Anſchauung des Anſich; denn derjenige, der weiß, daß nur für den Schein das Natürliche von dem Göttlichen getrennt, der Leib nur in der unvollkommenen Erkenntniß

[1] P. 67, Steph. (p. 23 — 24, Bekk.)

Leib, und von der Seele verſchieden, in dem Anſich aber daſſelbe mit ihr iſt, wird ſich auch am Meiſten üben, jenen von Sokrates geprieſenen Tod zu ſterben, der der Eingang zu der ewigen Freiheit und dem wahren Leben iſt. Die aber zwiſchen das rein Allgemeine oder Unendliche, und die Seele, auf welche Weiſe es ſey, — entweder daß ſie ſich überhaupt mit ihrem Bewußtſeyn nicht darüber erheben, oder mit Bewußtſeyn, — etwas Fremdartiges, einen Stoff oder dergleichen einſchieben, werden nie wahrhaft von jener Schranke befreit werden, und das Endliche und den Leib, als ein Poſitives und wahrhaft Wirkliches, immerfort mit ſich ſchleppen. Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im abſoluten Idealismus, im abſoluten Tod des Reellen als ſolchen.

Die Läſterer, welche das ſittliche Princip der Philoſophie verläumden, kennen weder das Ziel noch die Stufen der Seele, durch welche ſie zur Läuterung gelangt. Das Erſte, was ſie erfährt, iſt die Sehnſucht; denn die Natur, um in ſich den Abdruck des unſterblichen Weſens zu empfangen, iſt nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele, welche den Verluſt des höchſten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforſchen, alle Tiefen und Höhen zu durchſpähen, — umſonſt, bis ſie ermüdet endlich in Eleuſis anlangt. Dieſes iſt die zweite Stufe; allein nur die allſehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher dieſe Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, ſich zum ewigen Vater zu wenden. Die unauflösliche Verkettung zu löſen, vermag auch der König der Götter nicht; aber er verſtattet der Seele, ſich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finſtern Schooß der Tiefe entreißt.

Ueber die

wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten

des

Naturrechts,

ſeine Stelle in der praktiſchen Philoſophie, und ſein Verhältniß zu den poſitiven Rechts-wiſſenſchaften.

(Zuerſt erſchienen im Kritiſchen Journal der Philoſophie: B. II.; St. 2 u. 3. 1802—1803.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Wiſſenſchaft des Naturrechts iſt gleich andern Wiſſenſchaften, als Mechanik, Phyſik, zwar längſt als eine weſentlich philoſophiſche Wiſſenſchaft, und weil die Philoſophie Theile haben muß, als ein weſentlicher Theil derſelben anerkannt worden; aber ſie hat mit den andern das gemeinſchaftliche Schickſal gehabt, daß das Philoſophiſche der Philoſophie allein in die Metaphyſik verlegt, und ihnen wenig Antheil daran vergönnt, ſondern daß ſie, in ihrem beſondern Princip, ganz unabhängig von der Idee gehalten wurden. Die als Beiſpiele angeführten Wiſſenſchaften ſind endlich gezwungen worden, mehr oder weniger ihrer Entfernung von der Philoſophie geſtändig zu ſeyn; ſo daß ſie das, was Erfahrung genannt zu werden pflegt, für ihr wiſſenſchaftliches Princip anerkennen: hiermit auf die Anſprüche, wahrhafte Wiſſenſchaften zu ſeyn, Verzicht thun, und ſich begnügen, aus einer Sammlung empiriſcher Kenntniſſe zu beſtehen, und ſich der Verſtandesbegriffe, bittweiſe und ohne damit etwas Objectives behaupten zu wollen, zu bedienen.

Wenn ſolches, was ſich philoſophiſche Wiſſenſchaft genannt, aus der Philoſophie und aus der Kategorie der Wiſſenſchaft überhaupt zuerſt wider ſeinen Willen ausgeſchloſſen worden iſt, und alsdann dieſe Stellung ſich am Ende hat gefallen laſſen: ſo hat dieſe Ausſchließung nicht darin ihren Grund, daß jene ſogenannten Wiſſenſchaften nicht von der Wiſſenſchaft der Philoſophie ſelbſt ausgegangen und in dem bewußten Zuſammenhang mit ihr ſich nicht gehalten haben. Denn es iſt jeder Theil der Philoſophie in ſeiner Einzelnheit fähig, eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft zu ſeyn,

und eine vollkommene innere Nothwendigkeit zu gewinnen, weil das, wodurch ſie wahrhafte Wiſſenſchaft iſt, das Abſolute iſt; — in welcher Geſtalt es allein das eigenthümliche Princip iſt, welches über der Sphäre ihres Erkennens und ihrer Freiheit liegt, und in Beziehung auf welches ſie einer äußeren Nothwendigkeit angehört. Aber von dieſer Beſtimmtheit bleibt die Idee ſelbſt frei, und vermag ſich in dieſer beſtimmten Wiſſenſchaft ſo rein zu reflectiren, als das abſolute Leben in jedem Lebendigen ſich ausdrückt: ohne daß das Wiſſenſchaftliche einer ſolchen Wiſſenſchaft, oder ihre innere Vernünftigkeit ſich zum Tage heraus in die reine Form der Idee erhöbe, welche das Weſen jeder Wiſſenſchaft, und in der Philoſophie, als der abſoluten Wiſſenſchaft, als dieſe reine Idee iſt. Von jener eigenen und doch freien wiſſenſchaftlichen Ausbildung einer Wiſſenſchaft giebt die Geometrie ein glänzendes, von den andern Wiſſenſchaften beneidetes Beiſpiel. Eben ſo iſt es auch nicht darum, daß den Wiſſenſchaften, welche wie die obengenannten beſchaffen ſind, alle Realität abgeſprochen werden muß, weil ſie eigentlich empiriſch ſeyen. Denn wie jeder Theil oder jede Seite der Philoſophie eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft zu ſeyn fähig iſt: ſo iſt jede unmittelbar damit auch ein ſelbſtſtändiges und vollendetes Bild, und kann in der Geſtalt eines Bildes von einer Anſchauung, welche rein und glücklich ſich der Verunreinigung mit fixen Begriffen enthält, aufgenommen und dargeſtellt werden.

Die Vollendung der Wiſſenſchaft aber erfordert, daß eben ſowohl die Anſchauung und das Bild mit dem Logiſchen vereinigt, und in das rein Ideelle aufgenommen ſey: als daß der abgeſonderten obzwar wahrhaften Wiſſenſchaft ihre Einzelnheit genommen, und ihr Princip nach ſeinem höhern Zuſammenhang und Nothwendigkeit erkannt, und eben dadurch ſelbſt vollkommen befreit werde. Wodurch es allein auch möglich iſt, die Grenzen der Wiſſenſchaft zu erkennen, über welche ſie ohne dieſes in Unwiſſenheit ſeyn muß; weil ſie ſonſt über ſich ſelbſt ſtehen und die

Natur ihres Princips nach ſeiner Beſtimmtheit in der abſoluten Form erkennen müßte. Denn aus dieſer Erkenntniß würde für ſie unmittelbar die Erkenntniß und Gewißheit der Ausdehnung der Gleichheit ihrer verſchiedenen Beſtimmtheiten folgen. So aber kann ſie gegen ihre Grenzen nur empiriſch ſich verhalten, und muß bald falſche Verſuche machen, ſie zu überſchreiten, bald ſie enger meinen, als ſie ſind, und darum ganz unerwartete Erweiterungen erleben; wie die Geometrie ebenfalls, — welche z. B. zwar die Incommenſurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, aber nicht die des Diameters und der Peripherie eines Kreiſes zu erweiſen weiß, [1] — noch mehr die Arithmetik, und am Meiſten die Vereinigung Beider die größten Beiſpiele vom Herumtappen der Wiſſenſchaft im Dunkeln an den Grenzen giebt.

Wenn die kritiſche Philoſophie auf theoretiſche Wiſſenſchaften die wichtige negative Wirkung gehabt hat, das Wiſſenſchaftliche an ihnen, als etwas nicht Objectives, ſondern dem Mitteldinge zwiſchen Nichts und Realität, der Vermiſchung von Seyn und Nichtſeyn angehörig zu erweiſen, und ihr Geſtändniß herbeizuführen, daß ſie nur im empiriſchen Meinen ſind: ſo iſt ihr Poſitives von dieſer Seite deſto ärmer ausgefallen, und nicht vermögend geweſen, jene Wiſſenſchaften der Philoſophie wiederzu-

[1] Fichte thut ſich (in der Einl. zum Naturr.) auf die Einfachheit der Einſicht in den Grund der letztern Incommenſurabilität etwas zu gute: „krumm ſey nämlich im Ernſte nicht gerade." Die Oberflächlichkeit dieſes Grundes erhellt von ſich ſelbſt; und widerlegt ſich auch unmittelbar durch die erſte Incommenſurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, welche Beide gerade ſind, ſo wie durch die Quadratur der Parabel. Was die Hülfe betrifft, die ebendaſelbſt bei „geſundem Menſchenverſtand" gegen die mathematiſche Unendlichkeit geſucht wird, daß „ein Vieleck von unendlich vielen Seiten eben darum, weil es ein Vieleck von unendlich vielen Seiten iſt, nicht gemeſſen werden könne:" ſo müßte theils eben dieſelbe Hülfe gegen den unendlichen Progreß, in welchem die abſolute Idee ſich realiſiren ſoll, zu Gebote ſtehen; theils iſt damit über die Hauptſache, die poſitive Unendlichkeit, welche nicht unendliche Menge, ſondern Identität iſt, nichts beſtimmt, ob dieſe zu ſetzen iſt, — was ebenſo viel heißt, als daß über Commenſurabilität oder Incommenſurabilität nichts beſtimmt iſt.

geben. Dagegen hat ſie das Abſolute ganz in die praktiſche Philoſophie gelegt, und in dieſer iſt ſie poſitives oder dogmatiſches Wiſſen. Wir müſſen die kritiſche Philoſophie, welche ſich auch tranſcendentalen Idealismus nennt, wie überhaupt, ſo beſonders im Naturrecht als den Culminationspunkt desjenigen Gegenſatzes betrachten, der (wie die Kreiſe auf der Oberfläche des Waſſers von dem Punkt an, wo es bewegt wird, ſich concentriſch ausbreiten, endlich in kleinen Bewegungen die Beziehung auf einen Mittelpunkt verlieren und unendlich werden) ſich in frühern wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen aus der Verſchloſſenheit der Barbarei von ſchwächern Anfängen immer mehr vergrößerte, bis er in der kritiſchen Philoſophie durch den abſoluten Begriff der Unendlichkeit ſich ſelbſt verſtändigte, und als Unendlichkeit auch ſich aufhebt.

Den frühern Behandlungsarten des Naturrechts, und demjenigen, was für verſchiedene Principien deſſelben angeſehen werden müßte, muß daher für das Weſen der Wiſſenſchaft alle Bedeutung abgeſprochen werden; weil ſie zwar im Gegenſatze und in der Negativität, aber nicht in der abſoluten Negativität, oder in der Unendlichkeit ſind, welche allein für die Wiſſenſchaft iſt, ſondern ſo wenig das Poſitive als das Negative rein haben, und Vermiſchungen von Beiden ſind. Es würde allein das Intereſſe einer Neugierde über das Geſchichtliche der Wiſſenſchaft ſeyn, welches bei ihnen verweilen könnte, ſowohl um ſie mit der abſoluten Idee zu vergleichen, und in der Verzerrung derſelben ſelbſt die Nothwendigkeit zu erblicken, mit welcher durch eine Beſtimmtheit, die Princip iſt, verzogen die Momente der abſoluten Form ſich darſtellen, und ſelbſt unter der Herrſchaft eines eingeſchränkten Princips doch dieſe Verſuche beherrſchen; — als auch den empiriſchen Zuſtand der Welt ſich in dem ideellen Spiegel der Wiſſenſchaft reflectiren zu ſehen.

Denn was das Letzte betrifft, ſo wird in dem Zuſammenhang aller Dinge das empiriſche Daſeyn und der Zuſtand

aller Wiſſenſchaften zwar ebenfalls den Zuſtand der Welt ausdrücken, aber am Nächſten der Zuſtand des Naturrechts: weil es unmittelbar ſich auf das Sittliche, den Beweger aller menſchlichen Dinge bezieht, und, inſofern die Wiſſenſchaft deſſelben ein Daſeyn hat, der Nothwendigkeit angehört, mit der empiriſchen Geſtalt des Sittlichen, welche ebenſo in der Nothwendigkeit iſt, eins ſeyn, und als Wiſſenſchaft dieſelbe in der Form der Allgemeinheit ausdrücken muß.

Was das Erſte betrifft, ſo kann als wahrer Unterſchied des Princips der Wiſſenſchaft allein anerkannt werden, ob ſie im Abſoluten, oder ob ſie außer der abſoluten Einheit, in dem Gegenſatze iſt. Sie könnte im letztern Fall aber überhaupt gar nicht Wiſſenſchaft ſeyn, wenn ihr Princip nicht irgend eine unvollſtändige und relative Einheit, oder der Begriff eines Verhältniſſes wäre; und wäre es auch nur die leere Abſtraction des Verhältniſſes ſelbſt, unter dem Namen der Attractivkraft, oder der Kraft des Einsſeyns. Wiſſenſchaften, deren Princip kein Verhältnißbegriff, oder nur die leere Kraft des Einsſeyns iſt, bleibt nichts Ideelles, als das erſte ideelle Verhältniß, nach welchem das Kind different gegen die Welt iſt, — die Form der Vorſtellung, in welche ſie die empiriſchen Qualitäten ſetzen, und deren Mannigfaltigkeit ſie hererzählen können; ſie würden vorzüglich empiriſche Wiſſenſchaften heißen. Weil aber praktiſche Wiſſenſchaften ihrer Natur nach auf etwas reell Allgemeines oder auf eine Einheit gehen, welche die Einheit von Differentem iſt: ſo müſſen in der praktiſchen Empirie auch die Empfindungen nicht reine Qualitäten, ſondern Verhältniſſe, es ſeyen negative, wie der Selbſterhaltungstrieb, oder poſitive, als Liebe und Haß, Geſelligkeit und dergleichen in ſich ſchließen. Und die wiſſenſchaftlichere Empirie unterſcheidet ſich von jener reinen Empirie nicht im Allgemeinen dadurch, daß Verhältniſſe mehr als Qualitäten ihr Gegenſtand wären, ſondern dadurch, daß ſie dieſe Verhältniſſe in der Begriffsform fixirt, und ſich an dieſe negative Abſolutheit hält,

ohne jedoch dieſe Form der Einheit und den Inhalt derſelben zu trennen. Wir werden dieſe: empiriſche Wiſſenſchaften nennen; dagegen diejenige Form der Wiſſenſchaft, in welcher der Gegenſatz abſolut und die reine Einheit, oder die Unendlichkeit, das negativ Abſolute rein von dem Inhalt abgeſondert, und für ſich geſetzt iſt: eine rein formelle Wiſſenſchaft.

Obzwar hiermit ein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen den beiden unächten Arten der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Naturrechts feſtgeſetzt iſt, nach welchem das Princip der einen Verhältniſſe und Vermiſchungen der empiriſchen Anſchauung und des Allgemeinen, das der andern aber abſoluter Gegenſatz und abſolute Allgemeinheit iſt: ſo erhellt doch von ſelbſt, daß die Ingredienzien beider, empiriſche Anſchauung und Begriff, dieſelben ſind, und daß der Formalismus, wie er zu einem Inhalt aus ſeiner reinen Negation übergeht, ebenfalls zu nichts Anderem, als zu Verhältniſſen, oder relativen Identitäten gelangen kann; weil das rein Ideelle oder der Gegenſatz abſolut geſetzt iſt, alſo die abſolute Idee und Einheit nicht vorhanden ſeyn kann: und in Beziehung auf die Anſchauung (da mit dem Princip der abſoluten Entgegenſetzung oder des Abſolutſeyns des rein Ideellen das abſolute Princip der Empirie geſetzt iſt) die Syntheſen, inſofern ſie nicht die bloß negative Bedeutung der Aufhebung eines Theils des Gegenſatzes, ſondern auch eine poſitive Bedeutung der Anſchauung haben ſollen, nur empiriſche Anſchauungen vorſtellen.

Dieſe zwei Arten der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Naturrechts ſind für's Erſte näher zu charakteriſiren: die erſtere in Bezug auf die Weiſe, wie die abſolute Idee nach den Momenten der abſoluten Form in ihr erſcheint; die andere wie das Unendliche, oder das negative Abſolute es vergebens zu einer poſitiven Organiſation zu bringen ſucht. Die Auseinanderſetzung des letztern Verſuchs wird unmittelbar auf die Betrachtung der Natur und des Verhältniſſes der Wiſſenſchaften des Sittlichen, als phi-

loſophiſcher Wiſſenſchaften führen: ſo wie *des Verhältniſſes derſelben zu dem*, was *poſitive Rechtswiſſenſchaft* genannt wird, und was ſich zwar außerhalb der Philoſophie hält, und, indem es von ſelbſt auf ſie Verzicht thut, ſich ihrer Kritik entziehen zu können glaubt, zugleich aber doch auch ein abſolutes Beſtehen und eine wahre Realität zu haben behauptet, welche Prätenſion nicht nachzuſehen iſt.

I.

Was nun die *Behandlungsart* des Naturrechts betrifft, welche wir die *empiriſche* genannt haben, ſo kann für's Erſte überhaupt ſich nicht auf die Beſtimmtheiten und Verhältnißbegriffe ſelbſt, ihrer Materie nach, eingelaſſen werden, welche ſie aufgreift und unter dem Namen von Grundſätzen geltend macht, ſondern es iſt gerade dieß Abſondern und Fixiren von Beſtimmtheiten, was negirt werden muß. Die Natur dieſes Abſonderns bringt es mit ſich, daß das Wiſſenſchaftliche nur auf die Form der Einheit gehen, und an einem organiſchen Verhältniſſe von den vielerlei Qualitäten, in die es ſich vertheilen läßt (wenn ſie nicht bloß erzählt werden ſollen), — um über dieſe Menge eine Einheit zu erreichen, — irgend eine Beſtimmtheit herausgehoben, und dieſe als das Weſen des Verhältniſſes angeſehen werden muß. Aber eben damit iſt die Totalität des Organiſchen nicht erreicht, und das Uebrige deſſelben, aus jener erwählten Beſtimmtheit Ausgeſchloſſene kommt unter die Herrſchaft dieſer, welche zum Weſen und Zweck erhoben wird. So wird z. B., um das Verhältniß der Ehe zu erkennen, bald die Kinderzeugung, bald die Gemeinſchaft der Güter u. ſ. w. geſetzt: und von einer ſolchen Beſtimmtheit aus, welche als das Weſentliche zum Geſetz gemacht wird, das ganze organiſche Verhältniß beſtimmt und verunreinigt; oder von der Strafe bald die Beſtimmtheit der moraliſchen Beſſerung des Verbrechers, bald des angerichteten Schadens, bald der Vorſtellung der Strafe in Andern, bald ihrer dem Verbrechen vor-

hergegangenen Vorſtellung des Verbrechers ſelbſt, bald der Nothwendigkeit, daß dieſe Vorſtellung reell, die Drohung ausgeführt werde u. ſ. w., aufgegriffen, und eine ſolche Einzelnheit zum Zweck und Weſen des Ganzen gemacht. Wobei dann natürlich erfolgt, daß, — weil eine ſolche Beſtimmtheit mit den übrigen Beſtimmtheiten, die weiter aufzutreiben und zu unterſcheiden ſind, nicht in nothwendigem Zuſammenhange iſt, — ein Gequäle darüber, um die nothwendige Beziehung und Herrſchaft der einen über die anderen zu finden, entſteht, das kein Ende nimmt: und daß, — weil die innere Nothwendigkeit, die nicht in der Einzelnheit iſt, fehlt, — jede ſich die Unabhängigheit von der andern ſehr gut vindiciren kann.

Solche Qualitäten, aus der Vielheit der Verhältniſſe, worein das Organiſche durch empiriſche oder unvollkommen reflectirte Anſchauung zerſplittert iſt, aufgegriffen und in die Form der Begriffseinheit geſetzt, ſind das, was von jenem Wiſſen das Weſen und die Zwecke genannt: und, — indem ihre Form des Begriffs als abſolutes Seyn der Beſtimmtheit, welche den Inhalt des Begriffs ausmacht, ausgedrückt iſt, — als Grundſätze, Geſetze, Pflichten u. ſ. w. aufgeſtellt wird. Von welcher Verwandelung der Abſolutheit der reinen Form, welche aber die negative Abſolutheit, oder die reine Identität, der reine Begriff, die Unendlichkeit iſt, in die Abſolutheit des Inhalts und der Beſtimmtheit, welche in die Form aufgenommen iſt, — mehr geſprochen werden wird bei dem Princip der kritiſchen Philoſophie; welche jene Verwandelung, die bei dem empiriſchen Wiſſen, von welchem hier die Rede iſt, bewußtlos geſchieht, mit Reflexion darauf und als abſolute Vernunft und Pflicht vornimmt.

Dieſe formale Einheit, in welche die Beſtimmtheit durch das Denken geſetzt wird, iſt es zugleich, was den Schein der Nothwendigkeit giebt, welche die Wiſſenſchaft ſucht; denn die Einheit Entgegengeſetzter in Beziehung auf dieſe als reelle betrachtet, iſt ihre Nothwendigkeit. Aber weil die Materie der formalen Ein-

heit, von der geſprochen wird, nicht das Ganze der Entgegengeſetzten, ſondern nur Eines von Entgegengeſetzten, eine Beſtimmtheit iſt: ſo iſt auch die Nothwendigkeit nur eine formale analytiſche, und bezieht ſich bloß auf die Form eines identiſchen oder analytiſchen Satzes, in welchem die Beſtimmtheit dargeſtellt werden kann; durch welche Abſolutheit des Satzes aber auch eine Abſolutheit des Inhalts erſchlichen, und ſo Geſetze und Grundſätze conſtituirt werden.

Aber indem dieſe empiriſche Wiſſenſchaft in der Mannigfaltigkeit von ſolchen Grundſätzen, Geſetzen, Zwecken, Pflichten, Rechten ſich befindet, deren keines abſolut iſt, muß ihr zugleich das Bild und das Bedürfniß der abſoluten Einheit aller dieſer zuſammenhangsloſen Beſtimmtheiten und einer urſprünglichen einfachen Nothwendigkeit vorſchweben. Und wir betrachten, wie ſie dieſer aus der Vernunft abſtammenden Forderung Genüge thun wird, oder wie die abſolute Vernunftidee in ihren Momenten unter der Herrſchaft des für dieſes empiriſche Wiſſen unüberwindlichen Gegenſatzes des Vielen und des Einen dargeſtellt werden wird. Es iſt theils an ſich intereſſant in dieſem wiſſenſchaftlichen Bemühen, und in dem trüben Medium deſſelben, ſelbſt noch den Reflex und die Herrſchaft des Abſoluten, aber zugleich die Verkehrtheit deſſelben zu erblicken: theils ſind die Formen, welche die Momente des Abſoluten darin erhalten haben, zu einer Art von Vorurtheilen und zweifelsfreien, allgemeingeltenden Gedanken geworden, deren Richtigkeit die Kritik aufzeigen muß, um die Wiſſenſchaft zu rechtfertigen, daß ſie keine Rückſicht darauf nimmt; — welcher Erweis ihrer Nichtigkeit durch Aufzeigung des realitätsloſen Grundes und Bodens, aus dem ſie erwachſen, und deſſen Geſchmack und Natur ihnen ſich einwächſt, am Evidenteſten geſchieht.

Fürs Erſte ſchwebt der empiriſchen Wiſſenſchaft die wiſſenſchaftliche Totalität, als eine Totalität des Mannigfaltigen, oder als Vollſtändigkeit, dem eigentlichen Formalismus aber als Conſequenz vor. Jene kann ihre Erfahrungen beliebig in die All-

gemeinheit erheben, und mit ihren gedachten Beſtimmtheiten die Conſequenz ſo weit fortſetzen, bis anderer empiriſcher Stoff, der jenem widerſpricht, aber eben ſo ſein Recht hat, gedacht und als Grundſatz ausgeſprochen zu werden, die Conſequenz der vorhergehenden Beſtimmtheit nicht mehr erlaubt, ſondern ſie zu verlaſſen zwingt. Der Formalismus kann ſeine Conſequenz ſo weit ausdehnen, als die Leerheit ſeines Princips es überhaupt erlaubt, oder ein Inhalt, den er ſich erſchlichen hat; dafür iſt er aber auch berechtigt, was der Vollſtändigkeit abgeht, ſtolzerweiſe von ſeiner Apriorität und Wiſſenſchaft unter dem Ekelnamen des Empiriſchen auszuſchließen. Denn ſeine formalen Principien behauptet er als das Aprioriſche und Abſolute, und alſo dasjenige, deſſen er ſich durch ſie nicht bemeiſtern kann, als Nicht-Abſolutes und Zufälliges, — wenn er anders ſich nicht ſo zu helfen weiß, daß er zum Empiriſchen überhaupt, und von einer Beſtimmtheit wieder zur andern, den formellen Uebergang des Fortſchreitens vom Bedingten zur Bedingung findet, und, da dieſe wieder ein Bedingtes iſt, ſo fort ins Unendliche. Wodurch er aber nicht nur alles Vorzugs vor dem, was er Empirie nennt, ſich begiebt, ſondern, da in dem Zuſammenhang des Bedingten mit der Bedingung dieſe Entgegengeſetzten als abſolut beſtehend geſetzt werden, ſelbſt ganz in die empiriſche Nothwendigkeit verſinkt, und dieſer, durch die formale Identität oder das Negativ-Abſolute, womit er ſie zuſammenhält, den Schein wahrhafter Abſolutheit ertheilt.

Dieſe Verbindung der Conſequenz mit der Vollſtändigkeit des Bildes, — es ſey der letztern vollſtändigern formalen und leeren Conſequenz, oder jener erſtern, die mit beſtimmten Begriffen, als Grundſätzen, von deren einem ſie zu andern übergeht, nur in der Inconſequenz conſequent iſt, — verrückt aber unmittelbar die Stellung des Mannigfaltigen, wie es für die reine Empirie iſt; für welche jedes gleiche Rechte mit dem andern hat, und welche keine Beſtimmtheit, deren eine ſo reell iſt als die andere, der andern vorzieht. Worauf wir unten bei Vergleichung der reinen Empi-

rie mit dieſer wiſſenſchaftlichen, von der hier die Rede iſt, noch zurückkommen werden.

Nach dieſer formalen Totalität müſſen wir betrachten, wie die abſolute Einheit, ſowohl als einfache Einheit, die wir die urſprüngliche nennen können, als auch als Totalität in dem Reflex des empiriſchen Wiſſens erſcheint. Beide Einheiten, welche im Abſoluten Eins, und deren Identität das Abſolute iſt, müſſen in jenem Wiſſen getrennt und als ein Verſchiedenes vorkommen.

Was für's Erſte jene Einheit betrifft, ſo kann es der Empirie nicht um ſie, als das Weſen der Nothwendigkeit, das für die Erſcheinung ein äußeres Band derſelben iſt, zu thun ſeyn; denn in der Einheit, welche die weſentliche iſt, iſt das Mannigfaltige unmittelbar vernichtet und Nichts. Weil mannigfaltiges Seyn Princip der Empirie iſt, ſo iſt es ihr verſagt, zum abſoluten Nichts ihrer Qualitäten, welche für ſie abſolut und auch durch den Begriff, nach dem ſie ſchlechthin Viele ſind, unendlich Viele ſind, zu dringen. Jene urſprüngliche Einheit kann daher nur eine, ſo viel möglich iſt, einfache und geringe Menge von Qualitäten bedeuten, womit ſie zur Erkenntniß der übrigen ausreichen zu können glaubt. Jenes Ideal, worin das, was ſo ungefähr für willkürlich und zufällig gilt, verwiſcht, und des Mannigfaltigen die geringſte nöthige Menge geſetzt wird, iſt für die Empirie im Phyſiſchen, ſo wie im Sittlichen das Chaos; das im letztern bald mehr unter dem Bild des Seyns durch Phantaſie als Naturzuſtand: bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abſtraction, als eine Aufzählung der im Menſchen vorgefundenen Vermögen durch empiriſche Pſychologie, als die Natur und Beſtimmung des Menſchen vorgeſtellt wird. Und auf dieſe Weiſe wird das, was als ſchlechthin nothwendig, an ſich, abſolut einerſeits behauptet iſt, zugleich andererſeits als etwas nicht Reelles, bloß Eingebildetes und als Gedankending, dort als eine Fiction, hier als eine bloße Möglichkeit anerkannt; welches der härteſte Widerſpruch iſt.

Es iſt für den gemeinen Verſtand, welcher ſich in der trüben Vermiſchung deſſen, was an ſich, und deſſen, was vergänglich iſt, hält, nichts begreiflicher, als daß er das, was an ſich ſey, auf die Weiſe finden könne, daß, wenn er aus dem vermiſchten Bilde des Rechtszuſtandes alles Willkürliche und Zufällige abſondere, durch dieſe Abſtraction ihm unmittelbar das abſolut Nothwendige übrig bleiben müſſe. Wenn man ſich Alles hinwegdenke, was eine trübe Ahnung unter das Beſondere und Vergängliche rechnen kann, als beſondern Sitten, der Geſchichte, der Bildung, und auch dem Staate angehörig, ſo bleibt der Menſch unter dem Bilde des nackten Naturzuſtandes oder das Abſtractum deſſelben mit ſeinen weſentlichen Möglichkeiten übrig; und man hat nur hinzuſehen, um das zu finden, was nothwendig iſt. Es muß das, was in Beziehung auf den Staat zu ſeyn erkannt wird, darum auch mit abgeſondert werden, weil das chaotiſche Bild des Nothwendigen nicht die abſolute Einheit, ſondern nur die einfache Mannigfaltigkeit, die Atomen mit den möglich wenigſten Eigenſchaften enthalten kann: und alſo was unter den Begriff eines Verknüpfens und Ordnens derſelben, als der ſchwächſten Einheit, deren das Princip der Vielheit fähig iſt, fallen kann, als das erſt Spätere und Hinzukommende zu jener Vielheit daraus ausgeſchloſſen iſt.

Es fehlt nun bei jener Scheidung dem Empirismus für's Erſte überhaupt alles Kriterium darüber, wo die Grenze zwiſchen dem Zufälligen und Nothwendigen gehe, was alſo im Chaos des Naturzuſtandes oder in der Abſtraction des Menſchen bleiben und was weggelaſſen werden müſſe. Die leitende Beſtimmung kann hierin nichts Anderes ſeyn, als daß ſo viel darin ſey, als man für die Darſtellung deſſen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Princip für jenes Aprioriſche iſt das Apoſterioriſche. Was in der Vorſtellung des Rechtszuſtandes geltend gemacht werden ſoll, dafür hat man nur, um ſeinen Zuſammenhang mit dem Urſprünglichen und Nothwendigen und alſo es

ſelbſt als nothwendig darzuthun, — zu dieſem Behuf eine eigene Qualität, oder Vermögen in das Chaos zu verlegen: nach der Weiſe der vom Empiriſchen ausgehenden Wiſſenſchaften überhaupt, zur ſogenannten Erklärung der Wirklichkeit Hypotheſen zu machen, in welchen dieſe Wirklichkeit in derſelben Beſtimmtheit nur in ganz formell-ideeller Geſtalt als Kraft, Materie, Vermögen geſetzt, Eins alſo aus dem Andern auch ſehr leicht begreiflich und erklärlich iſt.

Auf einer Seite bringt es dieſe trübe Ahnung von urſprünglicher und abſoluter Einheit, welche ſich im Chaos des Naturſtandes und in der Abſtraction von Vermögen und Neigungen äußert, nicht bis zur abſoluten negativen Einheit, ſondern ſie geht nur auf Auslöſchung einer großen Menge von Beſonderheiten und Entgegenſetzungen. Aber es bleibt noch eine unbeſtimmbare Menge von qualitativen Beſtimmtheiten in ihm, die eben ſo wenig für ſich eine andere als eine empiriſche, und für einander keine innere Nothwendigkeit haben. Sie haben nur die Beziehung, als Vieles, und weil dieß Viele für einander, aber ohne Einheit iſt, als ſich entgegengeſetzt und in abſolutem Widerſtreite gegen einander beſtimmt zu ſeyn; und die abgeſonderten Energien des Sittlichen müſſen in dem Naturzuſtande oder in dem Abſtractum des Menſchen als in einem ſich gegenſeitig vernichtenden Kriege gedacht werden. Es iſt aber eben darum leicht zu zeigen, daß, indem dieſe Qualitäten einander ſchlechthin entgegengeſetzt, und alſo rein ideell ſind, ſie in dieſer Idealität und Abſonderung nicht, wie es doch ſeyn ſoll, beſtehen können, ſondern ſich aufheben und auf Nichts reduciren. Aber zu dieſer abſoluten Reflexion und zu der Einſicht des Nichts der Beſtimmtheiten im abſolut Einfachen vermag es die Empirie nicht zu bringen, ſondern das viele Nichts bleibt für ſie eine Menge von Realitäten. Zu dieſer Vielheit aber muß die poſitive, als abſolute Totalität ſich ausdrückende, Einheit für den Empirismus als ein Anderes und Fremdes hinzukommen; und ſchon in dieſer Form des Ver-

knüpfens der beiden Seiten der abſoluten Identität iſt es enthalten, daß die Totalität eben ſo getrübt und unrein, als die der urſprünglichen Einheit ſich darſtellen wird.

Der Grund des Seyns der einen dieſer hier abgeſonderten Einheiten für die andere, oder des Uebergangs von der erſten zur zweiten iſt der Empirie ebenſo leicht anzugeben, als es ihr überhaupt mit dem Begründen leicht wird. Nach der Fiction des Naturzuſtandes wird er um der Uebel willen, die er mit ſich führt, verlaſſen; was nichts Anderes heißt, als es wird vorausgeſetzt, wohin man gelangen will, daß nämlich eine Einſtimmung des als Chaos Widerſtreitenden das Gute oder das ſey, wohin man kommen müſſe. Oder in die Vorſtellung der urſprünglichen Qualitäten als Möglichkeiten wird unmittelbar ein ſolcher Grund des Uebergangs als Trieb der Geſelligkeit hineingelegt: oder auf die Begriffsform eines Vermögens Verzicht gethan, und ſogleich zu dem ganz Beſondern der Erſcheinung jener zweiten Einheit, zu Geſchichtlichem, als Unterjochung der Schwächern durch Mächtigere u. ſ. w. fortgegangen. Die Einheit ſelbſt aber kann, nach dem Princip der abſoluten qualitativen Vielheit, wie in der empiriſchen Phyſik, nichts als wieder mannigfaltige Verwickelungen des als urſprünglich geſetzten einfachen und abgeſonderten Vielen, oberflächliche Berührungen dieſer Qualitäten, die für ſich ſelbſt in ihrer Beſonderheit unzerſtörbar und nur leichte, theilweiſe Verbindungen und Vermiſchungen einzugehen vermögend ſind, — an die Stelle der vielen atomen Qualitäten alſo eine Vielheit von Getheiltem oder von Verhältniſſen darſtellen, und, inſofern die Einheit als Ganzes geſetzt wird, den leeren Namen einer formloſen und äußern Harmonie, unter dem Namen der Geſellſchaft und des Staats, ſetzen.

Wenn dieſe Einheit auch, es ſey für ſich oder in einer mehr empiriſchen Beziehung nach ihrer Entſtehung als abſolut, von Gott ihren unmittelbaren Urſprung erhaltend, und wenn in ihrem Beſtehen auch der Mittelpunkt und das innere Weſen als

göttlich vorgeſtellt wird: ſo bleibt doch dieſe Vorſtellung wieder etwas Formelles, nur über der Vielheit Schwebendes, nicht ſie Durchdringendes. Es ſey, daß Gott nicht nur als Stifter der Vereinigung, ſondern auch als ihr Erhalter, und in Beziehung auf das Letztere die Majeſtät der oberſten Gewalt, als ſein Abglanz und in ſich göttlich erkannt werde: ſo iſt das Göttliche der Vereinigung ein Aeußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demſelben nur im Verhältniß der Herrſchaft geſetzt werden müſſen, weil das Princip dieſer Empirie die abſolute Einheit des Einen und Vielen ausſchließt. Auf welchem Punkte dieſes Verhältniſſes ſie unmittelbar mit dem ihr entgegengeſetzten Princip, für welches die abſtracte Einheit das Erſte iſt, zuſammentrifft; nur daß die Empirie über ihre Inconſequenzen (die aus der Vermiſchung ſo ſpecifiſch verſchieden geſetzter Dinge, wie die abſtracte Einheit, und die abſolute Vielheit iſt, entſpringen) nicht verlegen iſt: und eben darum auch den Vortheil hat, Anſichten, — die außer ihrer bloß materiellen Seite Erſcheinungen von einem reinern und göttlichern Innern ſind, als nach dem Princip der Entgegenſetzung, worin allein Herrſchen und Gehorchen möglich, geſchehen kann, — den Zugang nicht zu verſchließen.

Der Naturzuſtand und die den Individuen fremde und darum ſelbſt einzelne und beſondere Majeſtät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszuſtandes, ſo wie das Verhältniß der abſoluten Unterwürfigkeit der Subjecte unter jene höchſte Gewalt, ſind die Formen, in welchen die zerſplitterten Momente der organiſchen Sittlichkeit, — das Moment der abſoluten Einheit, und derſelben, inſofern ſie den Gegenſatz der Einheit und Vielheit in ſich begreift und abſolute Totalität iſt, und das Moment der Unendlichkeit, oder des Nichts der Realitäten des Gegenſatzes, — als beſondere Weſenheiten fixirt, und eben dadurch, ſo wie die Idee, verkehrt ſind. Die abſolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturſtand und die Majeſtät, als ſchlechthin identiſch: indem die letztere ſelbſt nichts Anderes als die abſolute ſittliche Natur

iſt, und an keinen Verluſt der abſoluten Freiheit, welche man unter der natürlichen Freiheit verſtehen müßte, oder ein Aufgeben der ſittlichen Natur, durch das Reellſeyn der Majeſtät gedacht werden kann; das Natürliche aber, welches im ſittlichen Verhältniß als ein Aufzugebendes gedacht werden müßte, würde ſelbſt nichts Sittliches ſeyn, und alſo am Wenigſten daſſelbe in ſeiner Urſprünglichkeit darſtellen. Ebenſowenig iſt die Unendlichkeit oder das Nichts des Einzelnen, der Subjecte in der abſoluten Idee fixirt, und in relativer Identität mit der Majeſtät, als ein Verhältniß der Unterwürfigkeit, in welchem auch die Einzelnheit etwas ſchlechthin Geſetztes wäre; ſondern in der Idee iſt die Unendlichkeit wahrhaftig, die Einzelnheit als ſolche Nichts, und ſchlechthin Eins mit der abſoluten ſittlichen Majeſtät, — welches wahrhafte lebendige nicht unterwürfige Einsſeyn allein die wahrhafte Sittlichkeit des Einzelnen iſt.

Wir haben die wiſſenſchaftliche Empirie, inſofern ſie wiſſenſchaftlich iſt, der poſitiven Nichtigkeit, und der Unwahrheit ihrer Grundſätze, Geſetze u. ſ. w. angeklagt; weil ſie Beſtimmtheiten durch die formale Einheit, in welche ſie dieſelben verſetzt, die negative Abſolutheit des Begriffs ertheilt, und ſie als poſitiv abſolut und an ſich ſeyend, als Zweck und Beſtimmung, Grundſatz, Geſetz, Pflicht und Recht, welche Formen etwas Abſolutes bedeuten, ausſpricht. Um aber die Einheit eines organiſchen Verhältniſſes, welches dieſem qualitativen Beſtimmen eine Menge ſolcher Begriffe darbietet, zu erhalten, muß Einer als Zweck, Beſtimmung oder Geſetz ausgedrückten Beſtimmtheit eine Herrſchaft über die anderen Beſtimmtheiten der Mannigfaltigkeit gegeben, und dieſe vor ihr als unreell und nichtig geſetzt werden. In dieſer Anwendung und Conſequenz iſt es, daß die Anſchauung als innere Totalität vernichtet wird. Es iſt daher die Inconſequenz, durch welche jene Aufnahme der Beſtimmtheiten in den Begriff ſich berichtigen und die der Anſchauung angethane Gewalt

aufheben kann; denn die Inconſequenz vernichtet unmittelbar die einer Beſtimmtheit vorher ertheilte Abſolutheit.

Von dieſer Seite muß die alte durchaus inconſequente Empirie nicht im Verhältniß zur abſoluten Wiſſenſchaft als ſolcher, aber im Verhältniß zur Conſequenz der empiriſchen Wiſſenſchaftlichkeit, von welcher die Rede bisher geweſen, gerechtfertigt werden. Eine große und reine Anſchauung vermag auf dieſe Art in dem rein Architektoniſchen ihrer Darſtellung, an welchem der Zuſammenhang der Nothwendigkeit, und die Herrſchaft der Form nicht ins Sichtbare hervortritt, das wahrhaft Sittliche auszudrücken; — einem Gebäude gleich, das den Geiſt ſeines Urhebers in der aus einander geworfenen Maſſe ſtumm darſtellt, ohne daß deſſen Bild ſelbſt, in Eins verſammelt, als Geſtalt darin aufgeſtellt wäre. Es iſt in einer ſolchen durch Hülfe von Begriffen gemachten Darſtellung nur eine Ungeſchicklichkeit der Vernunft, daß ſie das, was ſie umfaßt und durchdringt, nicht in die ideelle Form erhebt und ſich deſſelben als Idee bewußt wird. Wenn die Anſchauung ſich nur ſelbſt getreu bleibt, und vom Verſtande ſich nicht irre machen läßt, ſo wird ſie, inſofern ſie der Begriffe zu ihrem Ausdruck nicht entbehren kann, ſich in Anſehung derſelben ungeſchickt verhalten, im Durchgang durchs Bewußtſeyn verkehrte Geſtalten annehmen und für den Begriff ſowohl unzuſammenhängend als widerſprechend ſeyn; aber die Anordnung der Theile und der ſich modificirenden Beſtimmtheiten laſſen den zwar unſichtbaren, aber inneren vernünftigen Geiſt errathen. Und inſofern dieſe ſeine Erſcheinung als Product und Reſultat betrachtet wird, wird es mit der Idee als Product vollkommen übereinſtimmen.

Für den Verſtand iſt hierbei nichts leichter, als über dieſe Empirie herzufallen, jenen ungeſchickten Gründen andere entgegenzuſetzen, die Confuſion und den Widerſpruch der Begriffe aufzuzeigen, aus den vereinzelten Sätzen Conſequenzen zu ziehen, welche das Härteſte und Unvernünftigſte ausdrücken, und auf mannigfaltige Weiſe das Unwiſſenſchaftliche der Empirie darzu-

legen; woran dieſer ihr Recht widerfährt, beſonders wenn ſie entweder die Prätenſion hat, wiſſenſchaftlich zu ſeyn, oder gegen die Wiſſenſchaft als ſolche polemiſch iſt. Dagegen wenn Beſtimmtheiten fixirt, und ihr Geſetz mit Conſequenz durch die von der Empirie aufgetriebenen Seiten durchgeführt, die Anſchauung ihnen unterworfen, und überhaupt das gebildet wird, was Theorie genannt zu werden pflegt, ſo hat die Empirie dieſe mit Recht der Einſeitigkeit anzuklagen. Und es ſteht durch die Vollſtändigkeit der Beſtimmtheiten, die ſie geltend macht, in ihrer Gewalt, jene Theorie mit Inſtanzen zu einer Allgemeinheit zu nöthigen, die ganz leer wird.

Jene Beſchränktheit der Begriffe, das Fixiren von Beſtimmtheiten, die Erhebung einer aufgegriffenen Seite der Erſcheinung in die Allgemeinheit und die ihr ertheilte Herrſchaft über die anderen iſt es, was in den letzten Zeiten ſich nicht mehr Theorie, ſondern Philoſophie, und je nachdem ſie ſich zu leerern Abſtractionen erſchwang und ſich reinerer Negationen bemächtigte, wie Freiheit, reiner Wille, Menſchheit u. ſ. w., Metaphyſik genannt hat; und ſowohl im Naturrecht, als beſonders im Staats- und in dem peinlichen Recht philoſophiſche Revolutionen hervorgebracht zu haben glaubte, wenn ſie mit ſolchen weſenloſen Abſtractionen und poſitiv ausgedrückten Negationen, als Freiheit, Gleichheit, reinem Staate u. ſ. w., oder mit aus der gemeinen Empirie aufgegriffenen Beſtimmtheiten, die ebenſo weſenlos wie jene ſind, wie Zwang, beſonders pſychologiſcher Zwang, mit ſeinem ganzen Anhang von Entgegenſetzung der praktiſchen Vernunft und der ſinnlichen Triebfedern, und was ſonſt in dieſer Pſychologie einheimiſch iſt, dieſe Wiſſenſchaften hin- und herzerrte, und dergleichen nichtige Begriffe gleichfalls als abſolute Vernunftzwecke, Vernunftgrundſätze und Geſetze, mit mehr oder weniger Conſequenz durch eine Wiſſenſchaft hindurch zwang.

Mit Recht fordert die Empirie, daß ein ſolches Philoſophiren ſich an der Erfahrung orientiren müſſe. Sie beſteht mit Recht

auf ihrer Zähigkeit gegen ein ſolches Gerüſte und Künſtelei von Grundſätzen; und zieht ihre empiriſche Inconſequenz, welche ſich auf eine wenn auch trübe Anſchauung eines Ganzen gründet, der Conſequenz eines ſolchen Philoſophirens, und ihre eigene Confuſion, z. B. der Sittlichkeit, Moralität, Legalität, oder in einem einzelnern Falle, in der Strafe, die Confuſion von Rache, Sicherheit des Staats, Beſſerung, Ausführung der Drohung, Abſchreckung, Prävention u. ſ. w., ſey es in einer wiſſenſchaftlichen Rückſicht, oder im praktiſchen Leben, dem abſoluten Auseinanderhalten dieſer verſchiedenen Seiten Einer und ebenderſelben Anſchauung, und dem Beſtimmen des Ganzen derſelben durch eine einzelne dieſer Qualitäten, vor, — behauptet mit Recht, daß die Theorie, und jenes, was ſich Philoſophie und Metaphyſik nennt, keine Anwendung habe und der nothwendigen Praxis widerſpreche. Welche Nichtanwendbarkeit beſſer ſo ausgedrückt würde, daß in jener Theorie und Philoſophie nichts Abſolutes, keine Realität und Wahrheit iſt. Die Empirie wirft endlich mit Recht ſolchem Philoſophiren auch ſeinen Undank gegen ſie vor, indem ſie es iſt, welche ihm den Inhalt ſeiner Begriffe liefert, und denſelben durch jenes verderbt und verkehrt werden ſehen muß; denn die Empirie bietet die Beſtimmtheit des Inhalts in einer Verwickelung und Verbundenheit mit andern Beſtimmtheiten dar, welche in ihrem Weſen ein Ganzes, organiſch und lebendig iſt, was durch jene Zerſtückelung, und durch jene Erhebung weſenloſer Abſtractionen und Einzelnheiten zur Abſolutheit, getödtet wird.

Eine Empirie würde gegen ſolche Theorie und Philoſophie mit dem größten Rechte ſich behaupten, und die Menge der Grundſätze, Zwecke, Geſetze, Pflichten, Rechte als etwas nicht Abſolutes, — ſondern als Unterſcheidungen, die für die Bildung, durch die ihr ihre eigene Anſchauung klarer wird, wichtig ſind, — betrachten, wenn ſie ſelbſt rein wäre und bliebe. Aber wenn die Empirie mit der Theorie in den Kampf zu treten ſcheint, ſo zeigt ſich gewöhnlich, daß die eine wie die andere eine durch Reflecti-

ren ſchon vorher verunreinigte und aufgehobene Anſchauung und verkehrte Vernunft, und was ſich für Empirie ausgiebt, nur das Schwächere in der Abſtraction und dasjenige iſt, was mit weniger Selbſtthätigkeit ſeine Beſchränktheiten nicht ſelbſt herausgenommen, unterſchieden und fixirt hat, ſondern in ſolchen, welche in der allgemeinen Bildung feſt geworden, als geſunder Menſchenverſtand vorhanden ſind, und darum unmittelbar aus der Erfahrung aufgenommen zu ſeyn ſcheinen, befangen iſt. Zwiſchen ſolcher feſtgewordenen Verkehrtheit der Anſchauung und den jetzt erſt fixirten Abſtractionen iſt das Bild des Streits nothwendig ebenſo buntſcheckig, als ſie ſelbſt ſind. Jede gebraucht gegen die andere bald eine Abſtraction, bald eine ſogenannte Erfahrung; und es iſt auf beiden Seiten Empirie, die ſich an Empirie, und Beſchränktheit, welche ſich an Beſchränktheit zerſchlägt, — bald ein Großthun mit Grundſätzen und Geſetzen gegen die Philoſophie, und Ausſchließung derſelben als einer incompetenten Richterin über ſolche abſolute Wahrheiten, in die ſich der Verſtand feſtgerannt hat, bald ein Mißbrauch derſelben für das Raiſonnement und eine Berufung auf dieſelbe.

Dieſes relative Recht, welches der Empirie, wenn die Anſchauung in ihr das Herrſchende iſt, gegen die Vermiſchung des Empiriſchen und Reflectirten eingeräumt worden, bezieht ſich erinnertermaßen auf das bewußtloſe Innere derſelben. Aber die Mitte zwiſchen Beiden, jenem Innern und ihrem Aeußern, — das Bewußtſeyn iſt die Seite, nach welcher hin ihr Mangel und darum ihre Einſeitigkeit liegt. Und ihr Hintreiben gegen das Wiſſenſchaftliche und die unvollſtändige Verknüpfung und bloße Berührung mit dem Begriff, durch welchen ſie ſich auf dieſe Weiſe nur verunreinigt, ſtammt aus der Nothwendigkeit, daß die Vielheit und Endlichkeit ſich in die Unendlichkeit oder in die Allgemeinheit abſolut verſenke.

II.

Die Seite der **Unendlichkeit** aber iſt es, was das Princip der dem Empiriſchen ſich entgegenſetzenden Apriorität ausmacht, zu deſſen Betrachtung wir jetzt übergehen.

Das Hingehen des empiriſchen Meinens und ſeiner Vermiſchung des Mannigfaltigen mit dem Einfachen gegen den Begriff iſt in dem abſoluten Begriff oder in der Unendlichkeit ſeinem Schwanken entnommen, und die unvollſtändige Trennung entſchieden. In einer niedrigern Abſtraction iſt die Unendlichkeit zwar auch als Abſolutheit des Subjects in der Glückſeligkeitslehre überhaupt, und im Naturrecht ins Beſondere von den Syſtemen, welche antiſocialiſtiſch heißen und das Seyn des Einzelnen als das Erſte und Höchſte ſetzen, herausgehoben, aber nicht in die reine Abſtraction, welche ſie in dem Kantiſchen oder Fichte'ſchen Idealismus erhalten hat.

Es gehört nicht hierher, die Natur der Unendlichkeit und ihrer mannigfaltigen Verwandlungen darzuſtellen. Denn wie ſie das Princip der Bewegung und der Veränderung iſt, ſo iſt ihr Weſen ſelbſt nichts Anderes, als das unvermittelte Gegentheil ſeiner ſelbſt zu ſeyn. Oder ſie iſt das negativ Abſolute, die Abſtraction der Form, welche, indem ſie reine Identität, unmittelbar reine Nicht-Identität oder abſolute Entgegenſetzung: indem ſie reine Idealität, ebenſo unmittelbar reine Realität: indem ſie das Unendliche, das Abſolut-Endliche: indem ſie das Unbeſtimmte, die abſolute Beſtimmtheit iſt. Der abſolute Uebergang ins Entgegengeſetzte, der ihr Weſen iſt, und das Verſchwinden jeder Realität in ſeinem Gegentheil kann nicht anders aufgehalten werden, als daß empiriſcher Weiſe die eine Seite derſelben, nämlich die Realität, oder das Beſtehen der Entgegengeſetzten fixirt und von dem Gegentheil, dem Nichts dieſes Beſtehens, abſtrahirt wird. Dieſes reelle Entgegengeſetzte iſt auf einer Seite das mannigfaltige Seyn oder die Endlichkeit, und ihr gegenüber die Unendlich-

keit als Negation der Vielheit und poſitiv als reine Einheit; und der abſolute Begriff auf dieſe Weiſe conſtituirt giebt in dieſer Einheit dasjenige, was reine Vernunft genannt worden iſt. Das Verhältniß dieſer reinen Einheit aber zu dem ihr gegenüberſtehenden mannigfaltigen Seyenden iſt ſelbſt wieder ebenſo eine gedoppelte Beziehung, entweder die poſitive des Beſtehens Beider, oder des Vernichtetſeyns Beider. Sowohl jenes Beſtehen aber als dieſes Vernichtetſeyn iſt nur als ein theilweiſes zu verſtehen; denn wäre jenes Beſtehen Beider abſolut, ſo wäre gar keine Beziehung Beider, und wäre das vollkommene Vernichtetſeyn Beider geſetzt, ſo wäre nicht ein Beſtehen Beider. Dieſes theilweiſe Beſtehen und theilweiſe Negirtſeyn Beider, — „das Entgegenſetzen eines theilbaren Ichs einem theilbaren Nicht-Ich im Ich," d. i. in der eben darum gleichfalls theilweiſen Beziehung, — iſt das abſolute Princip dieſer Philoſophie. In der erſten, der poſitiven Beziehung, heißt die reine Einheit theoretiſche, in der negativen Beziehung, praktiſche Vernunft. Und weil in dieſer die Negation der Entgegenſetzung das Erſte, alſo die Einheit als das mehr Beſtehende, in der Erſten aber das Beſtehen des Gegenſatzes das Erſte, alſo die Vielheit das zuerſt und mehr Beſtehende iſt: ſo erſcheint hier die praktiſche Vernunft als die reelle, die theoretiſche aber als die ideelle.

Man ſieht aber, daß dieſe Beſtimmung ganz dem Gegenſatze und der Erſcheinung angehört. Denn die reine Einheit, die als Vernunft geſetzt wird, iſt freilich negativ, ideell, wenn das Entgegengeſetzte, Viele, was hiermit das Unvernünftige iſt, ſchlechthin ein Beſtehen hat; ſo wie ſie als mehr beſtehend und reeller erſcheint, wenn das Viele als negirt, oder vielmehr als zu negirend geſetzt iſt. Jenes unvernünftige Viele aber, wie die Natur gegen die Vernunft, als die reine Einheit, geſetzt wird, iſt nur darum unvernünftig, weil ſie als die weſenloſe Abſtraction des Vielen, und hingegen die Vernunft als die weſenloſe Abſtraction des Einen geſetzt iſt. An ſich aber betrachtet, iſt ſowohl

jenes Viele abſolute Einheit des Einen und Vielen, als dieſe Einheit. Und die Natur oder die theoretiſche Vernunft, welche das Viele iſt, als abſolute Einheit des Einen und Vielen, muß vielmehr umgekehrt als die reelle Vernunft, die ſittliche, welche die Einheit iſt, als abſolute Einheit des Einen und Vielen, aber als die ideelle beſtimmt werden; weil in der Entgegenſetzung die Realität in der Vielheit, die Idealität aber in der Einheit iſt.

Es iſt an dem, was praktiſche Vernunft heißt, deswegen allein die formelle Idee der Identität des Ideellen und Reellen zu erkennen; und dieſe Idee ſollte in dieſen Syſtemen der abſolute Indifferenzpunkt ſeyn. Aber jene Idee kommt nicht aus der Differenz, und das Ideelle nicht zur Realität; denn ungeachtet in dieſer praktiſchen Vernunft das Ideelle und Reelle identiſch iſt, bleibt doch das Reelle ſchlechthin entgegengeſetzt. Dieſes Reelle iſt außer der Vernunft weſentlich geſetzt, und nur in der Differenz gegen daſſelbe iſt die praktiſche Vernunft; deren Weſen begriffen wird als ein Cauſalitätsverhältniß zum Vielen, — als eine Identität, welche mit einer Differenz abſolut afficirt iſt, und aus der Erſcheinung nicht heraus geht. Dieſe Wiſſenſchaft des Sittlichen, welche von der abſoluten Identität des Ideellen und Reellen ſpricht, thut ſonach nicht nach ihren Worten, ſondern ihre ſittliche Vernunft iſt in Wahrheit und in ihrem Weſen eine Nicht-Identität des Ideellen und Reellen.

Es iſt vorhin die ſittliche Vernunft als das Abſolute in der Form der Einheit beſtimmt worden, und hiermit, indem ſie ſelbſt als eine Beſtimmtheit geſetzt wird, ſcheint ſie unmittelbar in dieſer Beſtimmung ebenſo weſentlich mit einem Gegenſatze geſetzt zu ſeyn. Der Unterſchied iſt aber, daß die wahrhafte Realität und das Abſolute derſelben von dieſem Gegenſatz gegen die Natur ganz frei, und daß ſie abſolute Identität des Ideellen und Reellen iſt. Das Abſolute wird nach ſeiner Idee erkannt als dieſe Identität Differenter, deren Beſtimmtheit iſt, — der Einen die Einheit, der Andern die Vielheit zu ſeyn. Und dieſe Beſtimmt-

heit iſt ideell, d. h. ſie iſt nur in der Unendlichkeit nach dem oben aufgezeigten Begriffe derſelben; dieſe Beſtimmtheit iſt ebenſo wohl aufgehoben, als ſie geſetzt iſt. Jede, ſowohl die Einheit als die Vielheit, deren Identität das Abſolute iſt, iſt ſelbſt Einheit des Eiuen und Vielen. Aber die eine, deren ideelle Beſtimmung die Vielheit iſt, iſt das Beſtehen der Entgegengeſetzteu, die poſitive Realität, und darum iſt ihr ſelbſt ein entgegengeſetztes, gedoppeltes Verhältniß nothwendig. Weil das Reelle in ihr beſteht, iſt ihre Identität eine relative, und dieſe relative Identität der Entgegengeſetzten iſt die Nothwendigkeit. Wie ſie alſo in der Differenz iſt, ſo muß auch ihr Verhältniß ſelbſt oder die Identität des Verhältniſſes ein Differeutes ſeyn: ſowohl daß in ihm die Einheit, als daß die Vielheit das Erſte iſt.

Dieſes zweifache Verhältniß beſtimmt die gedoppelte Seite der Nothwendigkeit oder der Erſcheinung des Abſoluten. Da dieſes zweifache Verhältniß auf die Vielheit fällt, und wenn wir die Einheit der Differenten, welche auf der andern Seite ſteht, und in welcher jene Realität oder das Viele aufgehoben iſt, die Indifferenz nennen, ſo iſt das Abſolute die Einheit der Indifferenz und des Verhältniſſes. Und weil dieſes ein gedoppeltes iſt, iſt die Erſcheinung des Abſoluten beſtimmt, als Einheit der Indifferenz, und desjenigen Verhältniſſes, oder derjenigen relativen Identität, in welcher das Viele das Erſte, das Poſitive iſt, — und als Einheit der Indifferenz und desjenigen Verhältniſſes, in welchem die Einheit das Erſte und Poſitive iſt. Jene iſt die phyſiſche, dieſe die ſittliche Natur. Und da die Indifferenz oder die Einheit die Freiheit, das Verhältniß aber, oder die relative Identität die Nothwendigkeit iſt, ſo iſt jede dieſer beiden Erſcheinungen das Einsſeyn und die Indifferenz der Freiheit und der Nothwendigkeit. Die Subſtanz iſt abſolut und unendlich. In dieſem Prädicat Unendlichkeit iſt die Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder ihre Erſcheinung enthalten, und dieſe Nothwendigkeit drückt ſich als Realität eben in einem gedoppelten Verhältniſſe aus. Jedes

der beiden Attribute drückt ſelbſt die Subſtanz aus, und iſt abſolut und unendlich, oder die Einheit der Indifferenz und des Verhältniſſes. Und an dem Verhältniſſe iſt ihr Unterſchied ſo geſetzt, daß in dem Verhältniſſe der Einen das Viele, in dem Verhältniſſe der Andern das Eine das Erſte oder das gegen die Anderen Herausgekehrte iſt. Weil aber in der ſittlichen Natur ſelbſt in ihrem Verhältniß die Einheit das Erſte iſt, ſo iſt ſie auch in dieſer relativen Identität, d. i. in ihrer Nothwendigkeit frei. Oder weil die relative Identität dadurch, daß die Einheit das Erſte iſt, nicht aufgehoben wird: ſo iſt dieſe zweite Freiheit ſo beſtimmt, daß das Nothwendige für die ſittliche Natur zwar iſt, aber negativ geſetzt iſt.

Würden wir nun dieſe Seite der relativen Identität der ſittlichen Natur iſoliren, und nicht die abſolute Einheit der Indifferenz und dieſer relativen Identität für das Weſen der ſittlichen Natur anerkennen, ſondern die Seite des Verhältniſſes oder der Nothwendigkeit: ſo würden wir auf demſelben Punkte ſtehen, auf welchem das Weſen der praktiſchen Vernunft als abſolute Cauſalität habend beſtimmt wird, oder daß ſie zwar frei, und die Nothwendigkeit nur negativ, aber ebendarum doch geſetzt iſt; — **wodurch eben jene Freiheit nicht aus der Differenz heraus kommt, das Verhältniß oder die relative Identität zum Weſen gemacht, und das Abſolute allein als negativ Abſolutes oder als Unendlichkeit begriffen wird.**

Der empiriſche und populare Ausdruck, wodurch dieſe Vorſtellung, welche die ſittliche Natur bloß von der Seite ihrer relativen Identität auffaßt, ſich ſo ſehr empfohlen hat, iſt, daß das Reelle unter den Namen von Sinnlichkeit, Neigungen, unterem Begehrungsvermögen u. ſ. w. (Moment der Vielheit des Verhältniſſes) mit der Vernunft (Moment der reinen Einheit des Verhältniſſes) nicht übereinſtimme (Moment der Entgegenſetzung der Einheit und Vielheit): und daß die Vernunft darin beſtehe, aus eigener abſoluter Selbſtthätigkeit und Autonomie zu wollen und

jene Sinnlichkeit einzuſchränken und zu beherrſchen (Moment der Beſtimmtheit dieſes Verhältniſſes, das in ihm die Einheit oder die Negation der Vielheit das Erſte iſt). Die Realität dieſer Vorſtellung gründet ſich auf das empiriſche Bewußtſeyn und die allgemeine Erfahrung eines Jeden, ſowohl jenen Zwieſpalt, als dieſe reine Einheit der praktiſchen Vernunft, oder die Abſtraction des Ich in ſich zu finden.

Es kann auch nicht die Rede davon ſeyn, dieſen Standpunkt zu läugnen; ſondern er iſt vorhin als die Seite der relativen Identität des Seyns des Unendlichen im Endlichen beſtimmt worden. Aber dieß muß behauptet werden, daß er nicht der abſolute Standpunkt iſt, als in welchem aufgezeigtermaßen das Verhältniß ſich nur als eine Seite, und das Iſoliren deſſelben alſo als etwas Einſeitiges beweiſt: und daß, weil Sittlichkeit etwas Abſolutes iſt, jener Standpunkt nicht der Standpunkt der Sittlichkeit, ſondern daß in ihm keine Sittlichkeit iſt. Und was die Berufung auf das gemeine Bewußtſeyn betrifft, ſo muß in eben demſelben ebenſo nothwendig die Sittlichkeit ſelbſt vorkommen, als jener Standpunkt, welcher (da das Verhältniß für ſich iſolirt, als an ſich ſeyend, und nicht als Moment geſetzt iſt) das Princip der Unſittlichkeit iſt. Das empiriſche Bewußtſeyn iſt darum empiriſch, weil die Momente des Abſoluten in ihm zerſtreut, nebeneinander, aufeinander folgend, zerſplittert erſcheinen; aber es wäre ſelbſt kein gemeines Bewußtſeyn, wenn die Sittlichkeit nicht ebenſo in ihm vorkäme. Unter dieſen mannigfaltigen Erſcheinungen des Sittlichen und des Unſittlichen, die im empiriſchen Bewußtſeyn vorkommen, hatte jene formelle Philoſophie die Wahl; und es iſt nicht der Fehler des gemeinen Bewußtſeyns, ſondern der Philoſophie, daß ſie die Erſcheinung des Unſittlichen gewählt und an der negativen Abſolutheit, oder an der Unendlichkeit das wahrhafte Abſolute zu haben gemeint hat.

Auf der Darſtellung desjenigen, was dieſe negative Abſolutheit vermag, beruht die Ausführung dieſer praktiſchen Philoſophie;

und wir müſſen dem falſchen Verſuch in dem negativ Abſoluten ein wahrhaft Abſolutes aufzuzeigen, in ſeinen Hauptmomenten nachgehen.

Es ergiebt ſich ſogleich, daß, da die reine Einheit das Weſen der praktiſchen Vernunft ausmacht, von einem Syſteme der Sittlichkeit ſo wenig die Rede ſeyn kann, daß ſelbſt nicht einmal eine Mehrheit von Geſetzen möglich iſt: indem was über den reinen Begriff, oder (weil dieſer, inſofern er als negirend das Viele, d. h. als praktiſch geſetzt wird, die Pflicht iſt) was über den reinen Begriff der Pflicht und die Abſtraction eines Geſetzes hinausgeht, nicht mehr dieſer reinen Vernunft angehört; wie Kant, — derjenige, der dieſe Abſtraction des Begriffs in ihrer abſoluten Reinheit dargeſtellt hat, — ſehr gut erkennt, daß der praktiſchen Vernunft aller Stoff des Geſetzes abgehe, und daß ſie nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum oberſten Geſetze machen könne. Die Maxime der Willkür hat einen Inhalt, und ſchließt eine Beſtimmtheit in ſich: der reine Wille dagegen iſt frei von Beſtimmtheiten; das abſolute Geſetz der praktiſchen Vernunft iſt, jene Beſtimmtheit in die Form der reinen Einheit zu erheben, und der Ausdruck dieſer in die Form aufgenommenen Beſtimmtheit iſt das Geſetz. Iſt es möglich, daß die Beſtimmtheit in die Form des reinen Begriffs aufgenommen wird, hebt ſie ſich durch dieſe Form nicht auf: ſo iſt ſie gerechtfertigt, und iſt durch die negative Abſolutheit ſelbſt abſolut geworden, Geſetz und Recht oder Pflicht.

Aber die Materie der Maxime bleibt, was ſie iſt, eine Beſtimmtheit oder Einzelnheit; und die Allgemeinheit, welche ihr die Aufnahme in die Form ertheilt, iſt alſo eine ſchlechthin analytiſche Einheit. Und wenn die ihr ertheilte Einheit rein als das, was ſie iſt, in einem Satze ausgeſprochen wird, ſo iſt der Satz ein analytiſcher und eine Tautologie. Und in der Production von Tautologien beſteht nach der Wahrheit das erhabene Vermögen der Autonomie der Geſetzgebung der reinen praktiſchen Vernunft. Die reine Identität des Verſtandes, im Theoretiſchen als

der Satz des Widerſpruchs ausgedrückt, bleibt, auf die praktiſche Form gekehrt, ebendaſſelbe. Wenn die Frage: was iſt Wahrheit, an die Logik gemacht, und von ihr beantwortet, Kanten „den belachenswerthen Anblick giebt, daß einer den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält;“ ſo iſt die Frage: was iſt Recht und Pflicht, an jene reine praktiſche Vernunft gemacht und von ihr beantwortet, in demſelben Falle. Wenn Kant erkennt, daß ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige ſeyn würde, welches von allen Erkenntniſſen ohne Unterſchied ihrer Gegenſtände gültig wäre: daß es aber klar ſey, daß (da man bei demſelben von allem Inhalt der Erkenntniß abſtrahirt, und Wahrheit gerade dieſen Inhalt angeht) es ganz unmöglich und ungereimt ſey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieſes Inhalts der Erkenntniſſe, indem das Merkmal den Inhalt der Erkenntniſſe zugleich nicht angehen ſoll, zu fragen; ſo ſpricht er eben damit das Urtheil über das Princip der Pflicht und des Rechts, das durch die praktiſche Vernunft aufgeſtellt wird. Denn ſie iſt die abſolute Abſtraction von aller Materie des Willens; durch einen Inhalt wird eine Heteronomie der Willkür geſetzt. Nun iſt es aber gerade das Intereſſe zu wiſſen, was denn Recht und Pflicht ſey; es wird nach dem Inhalt des Sittengeſetzes gefragt, und es iſt allein um dieſen Inhalt zu thun. Aber das Weſen des reinen Willens und der reinen praktiſchen Vernunft iſt, daß von allem Inhalt abſtrahirt ſey; und alſo iſt es an ſich widerſprechend, eine Sittengeſetzgebung (da ſie einen Inhalt haben müßte) bei dieſer abſoluten praktiſchen Vernunft zu ſuchen, da ihr Weſen darin beſteht, keinen Inhalt zu haben.

Daß alſo dieſer Formalismus ein Geſetz ausſprechen könne, — dazu iſt nothwendig, daß irgend eine Materie, eine Beſtimmtheit geſetzt werde, welche den Inhalt des Geſetzes ausmache; und die Form, welche zu dieſer Beſtimmtheit hinzukommt, iſt die Einheit, oder Allgemeinheit. Daß eine Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten müſſe, — dieſes Grundgeſetz der reinen praktiſchen Vernunft drückt aus, daß

irgend eine Beſtimmtheit, welche den Inhalt der Maxime des beſondern Willens ausmacht, als Begriff, als Allgemeines geſetzt werde. Aber jede Beſtimmtheit iſt fähig, in die Begriffsform aufgenommen und als eine Qualität geſetzt zu werden; und es giebt gar nichts, was nicht auf dieſe Weiſe zu einem ſittlichen Geſetz gemacht werden könnte. Jede Beſtimmtheit iſt aber an ſich ſelbſt ein Beſonderes und nicht ein Allgemeines; es ſteht ihr die entgegengeſetze Beſtimmtheit gegenüber, und ſie iſt nur Beſtimmtheit, inſofern ihr eine ſolche gegenüber ſteht. Jede von beiden Beſtimmtheiten iſt gleichermaßen fähig, gedacht zu werden; welche von beiden es ſeyn ſoll, welche in die Einheit aufgenommen oder gedacht, und von welcher abſtrahirt werden ſoll, — dieß iſt völlig unbeſtimmt und frei. Wenn die eine fixirt iſt, als an und für ſich beſtehend, ſo kann die andere freilich nicht geſetzt werden; aber dieſe andere kann ebenſo gut gedacht, und (da dieſe Form des Denkens das Weſen iſt) als ein abſolutes Sittengeſetz ausgeſprochen werden.

Daß „der gemeinſte Verſtand ohne Unterweiſung" jene leichte Operation vornehmen und „unterſcheiden könne, welche Form in der Maxime ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke oder nicht," zeigt Kant an dem Beiſpiel, der Frage, „ob die Maxime, mein Vermögen durch alle ſichere Mittel zu vergrößern," — im Fall ſich an einem Depoſitum ein ſolches Mittel zeigte, „als ein allgemeines praktiſches Geſetz gelten könne;" welche alſo des Inhalts ſeyn würde, „daß jedermann ein Depoſitum, deſſen Niederlegung ihm niemand beweiſen kann, abläugnen dürfe." Dieſe Frage entſcheide ſich von ſich ſelbſt, „indem ein ſolches Princip als Geſetz ſich ſelbſt vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depoſitum gäbe." [1] Daß es aber gar kein Depoſitum gäbe, welcher Widerſpruch läge darin? Daß kein Depoſitum ſey, wird andern nothwendigen Beſtimmtheiten widerſprechen; ſo wie, daß

[1] Kant: Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 49, 4te Ausg. 1797. (S. 40—41, 6te Aufl. 1827).

ein Depoſitum möglich ſey, mit andern nothwendigen Beſtimmtheiten zuſammenhängen, und dadurch ſelbſt nothwendig ſeyn wird. Aber nicht andere Zwecke und materiale Gründe ſollen herbeigeruſen werden, ſondern die unmittelbare Form des Begriffs ſoll die Richtigkeit der erſten oder der zweiten Annahme entſcheiden. Aber für die Form iſt die eine der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten ſo gleichgültig als die andere; jede kann als Qualität begriffen, und dieß Begreifen als Geſetz ausgeſprochen werden.

Wenn die Beſtimmtheit des Eigenthums überhaupt geſetzt iſt, ſo läßt ſich der tautologiſche Satz daraus machen: Das Eigenthum iſt Eigenthum und ſonſt nichts Anderes. Und dieſe tautologiſche Production iſt das Geſetzgeben dieſer praktiſchen Vernunft: Das Eigenthum, wenn Eigenthum iſt, muß Eigenthum ſeyn. Aber iſt die entgegengeſetzte Beſtimmtheit, Negation des Eigenthums, geſetzt, ſo ergiebt ſich durch die Geſetzgebung ebenderſelben praktiſchen Vernunft die Tautologie: Das Nichteigenthum iſt Nichteigenthum; wenn kein Eigenthum iſt, ſo muß das, was Eigenthum ſeyn will, aufgehoben werden. Aber es iſt gerade das Intereſſe, zu erweiſen, daß Eigenthum ſeyn müſſe; es geht allein auf dasjenige, was außerhalb des Vermögens dieſes praktiſchen Geſetzgebens der reinen Vernunft liegt: nämlich zu entſcheiden, welche von entgegengeſetzten Beſtimmtheiten geſetzt werden müſſe. Aber daß dieß ſchon vorher geſchehen und eine der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten zum voraus geſetzt ſey, — fordert die reine Vernunft; und dann erſt kann ſie ihr, nunmehr überflüſſiges, Geſetzgeben vollführen.

Aber die analytiſche Einheit und Tautologie der praktiſchen Vernunft iſt nicht nur etwas Ueberflüſſiges, ſondern in der Wendung, welche ſie erhält, etwas Falſches; und ſie muß als das Princip der Unſittlichkeit erkannt werden. Durch die bloße Aufnahme einer Beſtimmtheit in die Form der Einheit ſoll ſich die Natur des Seyns derſelben verändern. Und die Beſtimmtheit, welche ihrer Natur nach eine andere Beſtimmtheit gegen ſich hat,

deren eine die Negation der andern, und ebendarum keine etwas Abſolutes iſt, — (und es iſt für die Function der praktiſchen Vernunft gleichgültig, welche von beiden es iſt, denn ſie giebt bloß die leere Form), — ſoll durch dieſe Verbindung mit der Form der reinen Einheit, ſelbſt zur abſoluten, zum Geſetz und Pflicht gemacht ſeyn. Wo aber eine Beſtimmtheit und Einzelnheit zu einem Anſich erhoben wird, da iſt Vernunftwidrigkeit, und in Beziehung aufs Sittliche, Unſittlichkeit geſetzt.

Dieſe Verwandlung des Bedingten, Unreellen in ein Unbedingtes und Abſolutes iſt leicht in ihrer Unrechtmäßigkeit zu erkennen, und auf ihrem Schleichwege auszufinden. Die Beſtimmtheit, in die Form der reinen Einheit oder der formellen Identität aufgenommen, bringt, wenn der beſtimmte Begriff als Satz ausgedrückt wird, die Tautologie des formellen Satzes: die Beſtimmtheit A iſt die Beſtimmtheit A, hervor. Die Form, oder im Satze, die Identität des Subjects und Prädicats iſt etwas Abſolutes, aber nur ein Negatives, oder Formales, welches die Beſtimmtheit A ſelbſt nichts angeht; dieſer Inhalt iſt für die Form etwas durchaus Hypothetiſches. Die Abſolutheit, die in dem Satz ſeiner Form nach iſt, gewinnt aber in der praktiſchen Vernunft eine ganz andere Bedeutung; ſie wird nämlich auch auf den Inhalt übertragen, der ſeiner Natur nach ein Bedingtes iſt, und dieſes nicht Abſolute, Bedingte wider ſein Weſen zu einem Abſoluten durch jene Vermiſchung erhoben. Es iſt nicht das praktiſche Intereſſe, eine Tautologie zu produciren; und um dieſer müßigen Form willen, die doch ihre einzige Kraft iſt, würde nicht ſo viel Aufhebens von der praktiſchen Vernunft gemacht. Durch Vermiſchung der abſoluten Form aber mit der bedingten Materie wird unverſehens dem Unreellen, Bedingten des Inhalts die Abſolutheit der Form untergeſchoben; und in dieſer Verkehrung und Taſchenſpielerei liegt der Nerv dieſer praktiſchen Geſetzgebung der reinen Vernunft. Dem Satze, das Eigenthum iſt Eigenthum, wird anſtatt ſeiner wahrhaften Bedeutung: Die Identität, welche

dieſer Satz in ſeiner Form ausdrückt, iſt abſolut, die Bedeutung untergeſchoben: Die Materie deſſelben, nämlich das Eigenthum iſt abſolut; und ſofort kann jede Beſtimmtheit zur Pflicht gemacht werden. Die Willkür hat die Wahl unter entgegengeſetzten Beſtimmtheiten; und es wäre nur eine Ungeſchicklichkeit, wenn zu irgend einer Handlung kein ſolcher Grund, der nicht mehr nur die Form eines probabeln Grundes, wie bei den Jeſuiten, hat, ſondern die Form von Recht und Pflicht erhält, aufgefunden werden könnte. Und dieſer moraliſche Formalismus geht nicht über die moraliſche Kunſt der Jeſuiten und die Principien der Glückſeligkeitslehre, welche zuſammenfallen, hinaus.

Es iſt hierbei wohl zu merken, daß das Aufnehmen der Beſtimmtheit in den Begriff ſo verſtanden wird, daß dieſe Aufnahme etwas Formelles iſt, oder daß die Beſtimmtheit bleiben ſoll: alſo Materie und Form ſich widerſprechen, deren jene beſtimmt, dieſe unendlich iſt. Würde aber der Inhalt, der Form, — die Beſtimmtheit, der Einheit wahrhaft gleichgeſetzt: ſo würde kein praktiſches Geſetzgeben Statt finden, ſondern nur ein Vernichten der Beſtimmtheit. So iſt das Eigenthum ſelbſt unmittelbar der Allgemeinheit entgegengeſetzt; ihr gleichgeſetzt, iſt es aufgehoben.

Unmittelbar fällt dieſe Vernichtung der Beſtimmtheit durch die Aufnahme in die Unendlichkeit, Allgemeinheit, auch dem praktiſchen Geſetzgeben beſchwerlich. Denn wenn die Beſtimmtheit von der Art iſt, daß ſie ſelbſt das Aufheben einer Beſtimmtheit ausdrückt: ſo wird durch die Erhebung des Aufhebens ins Allgemeine oder ins Aufgehobenſeyn, ſowohl die Beſtimmtheit, die aufzuheben iſt, als das Aufheben vernichtet; alſo wäre eine Maxime, die ſich auf eine ſolche Beſtimmtheit bezieht, die in der Allgemeinheit gedacht ſich vernichtet, nicht fähig Princip einer allgemeinen Geſetzgebung zu werden, und alſo unmoraliſch. Oder: der Inhalt der Maxime, welcher das Aufheben einer Beſtimmtheit iſt, in den Begriff erhoben, widerſpricht ſich ſelbſt. Wird die Beſtimmtheit als aufgehoben gedacht, ſo fällt das Aufheben der-

ſelben weg: oder aber dieſe Beſtimmtheit ſoll bleiben, ſo iſt wieder das in der Marime geſetzte Aufheben nicht geſetzt; und die Beſtimmtheit mag alſo bleiben oder nicht, ſo iſt in keinem Falle ihr Aufheben möglich. Aber eine nach dem Princip (weil ſie ſich widerſpricht) unmoraliſche Marime iſt, da ſie die Aufhebung einer Beſtimmtheit ausdrückt, abſolut vernünftig, und alſo abſolut moraliſch; denn das Vernünftige iſt von ſeiner negativen Seite die Indifferenz der Beſtimmtheiten, das Aufgehobenſeyn des Bedingten. So drückt die Beſtimmtheit, den Armen zu helfen, aus die Aufhebung der Beſtimmtheit, welche Armuth iſt. Die Marime, deren Inhalt jene Beſtimmtheit iſt, geprüft durch Erhebung derſelben zum Princip einer allgemeinen Geſetzgebung, wird ſich als falſch erweiſen; denn ſie vernichtet ſich ſelbſt. Wird es gedacht, daß den Armen allgemein geholfen werde, ſo giebt es entweder gar keine Armen mehr, oder lauter Arme; und da bleiben keine, die helfen können, und ſo fiele in beiden Fällen die Hülfe weg. Die Marime alſo, als allgemein gedacht, hebt ſich ſelbſt auf. Sollte aber die Beſtimmtheit, welche die Bedingung des Aufhebens iſt, nämlich die Armuth bleiben, ſo bleibt die Möglichkeit der Hülfe: aber als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, wie die Marime ausſagt. Wenn Armuth bleiben ſoll, damit die Pflicht, Armen zu helfen, ausgeübt werden könne, ſo wird durch jenes Beſtehenlaſſen der Armuth unmittelbar die Pflicht nicht erfüllt. So die Marime, ſein Vaterland gegen Feinde mit Ehre zu vertheidigen, und unendliche mehr heben ſich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gedacht auf; denn jene z. B. ſo erweitert, hebt ſowohl die Beſtimmtheit eines Vaterlandes, als der Feinde, und der Vertheidigung auf.

So wenig die Einheit die reine negative Bedeutung des bloßen Aufhebens der Beſtimmtheiten hat, ebenſo wenig iſt ſie die wahrhafte Einheit der Anſchauung, oder die poſitive Indifferenz der Beſtimmtheiten. Und die Vergleichung mit dieſer wird das verkehrte Weſen jener Einheit von einer andern Seite klarer machen.

Jene Einheit der praktiſchen Vernunft nämlich iſt weſentlich mit einer Differenz afficirt, es ſey, daß ſie als das Fixiren einer Beſtimmtheit geſetzt wird, — ſo ſind durch dieſe unmittelbar andere ausgeſchloſſen, negativ geſetzt: oder als analytiſcher Satz, — ſo widerſpricht die Identität deſſelben, dieſe ſeine Form ſeinem Inhalt. Was auch ſo gefaßt werden kann: er widerſpricht als Satz mit ſeinem Inhalt der Anforderung an den Satz, ein Urtheil zu ſeyn. Es ſollte etwas mit dem Satze geſagt ſeyn, aber mit dem identiſchen Satz iſt nichts geſagt; denn er iſt kein Urtheil, weil das Verhältniß des Subjects zum Prädicat bloß formell, und gar keine Differenz derſelben geſetzt iſt. Oder die Einheit werde als Allgemeinheit genommen, ſo hat ſie vollends ganz auf eine empiriſche Mannigfaltigkeit Beziehung, und die Beſtimmtheit wird als gegenwärtige einer unendlichen Menge empiriſch anderer entgegengeſetzt. Die Einheit der Anſchauung hingegen iſt die Indifferenz der Beſtimmtheiten, welche ein Ganzes ausmachen, nicht ein Fixiren derſelben als Abgeſonderter und Entgegengeſetzter, ſondern ein Zuſammenfaſſen und Objectiviren derſelben; und hiermit, da dieſe Indifferenz und die differenten Beſtimmtheiten ſchlechthin vereinigt ſind, iſt ſie keine Trennung — jener als Möglichkeit, dieſer als Wirklichkeiten, oder dieſer ſelbſt, theils als möglicher, theils als wirklicher, ſondern abſolute Gegenwart. Und in dieſer Kraft der Anſchauung und Gegenwart liegt die Kraft der Sittlichkeit überhaupt, und natürlich auch der Sittlichkeit im Beſondern, um welche es jener geſetzgebenden Vernunft zunächſt zu thun, und von welcher vielmehr gerade jene Form des Begriffes, der formalen Einheit und der Allgemeinheit ſchlechthin abzuhalten iſt. Denn dieſe iſt es gerade, durch welche das Weſen der Sittlichkeit unmittelbar aufgehoben wird, indem ſie das, was ſittlich nothwendig iſt, dadurch, daß ſie es in dem Gegenſatz gegen Anderes erſcheinen läßt, zu einem Zufälligen macht; Zufälliges aber in der Sittlichkeit (und das Zufällige iſt Eins mit dem empiriſch Nothwendigen) iſt unſittlich.

Ein Schmerz, der iſt, wird durch die Kraft der Anſchauung aus der Empfindung, in welcher er ein Accidenz und ein Zufälliges iſt, in die Einheit und in die Geſtalt eines Objectiven und für ſich ſeyenden Nothwendigen erhoben, und durch dieſe unmittelbare Einheit, die nicht links und rechts an Möglichkeiten, welche die formale Einheit herbeiführt, denkt, in ſeiner abſoluten Gegenwart erhalten: aber durch die Objectivität des Anſchauens und die Erhebung in dieſe Einheit des Fürſichſeyns, vom Subject wahrhaft abgetrennt, und im fixen Anſchauen derſelben ideell gemacht; da er hingegen, durch die Einheit der Reflexion mit andern Beſtimmtheiten verglichen, oder als ein Allgemeines gedacht, und nicht allgemein gefunden, auf beide Art zufällig gemacht wird, — und dadurch das Subject ſich bloß in ſeiner Zufälligkeit und Beſonderheit erkennt, welche Erkenntniß die Empfindſamkeit und die Unſittlichkeit der Ohnmacht iſt. Oder wenn das Sittliche ſich auf Verhältniſſe von Individuen zu Individuen bezieht, ſo iſt es die reine Anſchauung und Idealität, die z. B. in dem Vertrauen eines Depoſitums iſt, welche feſt zu halten und von welcher die Einmiſchung der formalen Einheit und des Gedankens der Möglichkeit anderer Beſtimmungen abzuhalten iſt. Der Ausdruck jener Einheit der Anſchauung: Ein mir vertrautes Eigenthum eines Andern iſt das mir vertraute Eigenthum eines Andern und ſonſt nichts Anderes, hat eine ganz andere Bedeutung, als die allgemein ausdrückende Tautologie der praktiſchen Geſetzgebung: Ein fremdes mir vertrautes Eigenthum iſt ein fremdes mir vertrautes Eigenthum. Denn dieſem Satze ſteht ebenſo gut der andere gegenüber: Ein mir vertrautes Nichteigenthum des Andern iſt Nichteigenthum des Andern; das heißt, eine Beſtimmtheit, welche in den Begriff erhoben wird, iſt dadurch ideell, und es kann ebenſo gut die ihr entgegengeſetzte geſetzt werden. Hingegen der Ausdruck der Anſchauung enthält ein: Dieſes; eine lebendige Beziehung und abſolute Gegenwart, mit welcher die Möglichkeit ſelbſt ſchlechthin verknüpft und eine davon getrennte Möglichkeit,

oder ein Andersſeyn ſchlechthin vernichtet iſt, als in welchem möglichen Andersſeyn die Unſittlichkeit liegt.

Wenn nun die Einheit der praktiſchen Vernunft auch nicht dieſe poſitive Einheit der Anſchauung wäre, ſondern allein die negative Bedeutung hätte, das Beſtimmte zu vernichten: ſo würde ſie rein das Weſen der negativen Vernunft oder der Unendlichkeit, des abſoluten Begriffs ausdrücken. Aber weil die Unendlichkeit fixirt und vom Abſoluten abgeſondert wird, ſo zeigt ſie ſich in ihrem Weſen, das Gegentheil ihrer ſelbſt zu ſeyn: und äfft die Reflexion, die ſie feſthalten, und eine abſolute Einheit in ihr ergreifen will, dadurch, daß ſie ſchlechthin auch das Gegentheil davon, eine Differenz und Vielheit herbeiführt, und ſo zwiſchen dieſem Gegenſatz, der ſich unendlich reproducirt, nur eine relative Identität erlaubt, und alſo ſelbſt als Unendlichkeit das Gegentheil ihrer ſelbſt, abſolute Endlichkeit iſt. Und indem ſie ſo iſolirt wird, iſt ſie ſelbſt nur die kraftloſe, von der wahrhaft vernichtenden Macht der Vernunft verlaſſene Form, welche die Beſtimmtheiten in ſich aufnimmt, und beherbergt, ohne ſie zu vernichten, ſondern ſie im Gegentheil verewigt.

Von der dargeſtellten Entgegenſetzung, dem Fixiren derſelben als einer Realität und ihrer unvollſtändigen Verknüpfung als einer relativen Identität, iſt es, daß die neuere Beſtimmung des Begriffs des Naturrechts, und ſeines Verhältniſſes in der ganzen Wiſſenſchaft des Sittlichen, abhängt. Und wir müſſen das bisher allgemein Auseinandergeſetzte in dieſer nähern Beziehung betrachten, wie die einmal geſetzte unüberwindliche Trennung in der Wiſſenſchaft des Naturrechts auf ihre eigenthümliche Art erſcheint.

Der abſolute Begriff, welcher das Princip der Entgegenſetzung und die Entgegenſetzung ſelbſt iſt, ſtellt ſich, der fixirt iſt, in der Trennung ſo dar, daß er als reine Einheit ſich entgegengeſetzt iſt als Vielheit: ſo daß er ſowohl unter der Form der reinen Einheit, als der reinen Vielheit der abſolute Begriff bleibe, alſo in der Form der Vielheit nicht eine Mannigfaltigkeit von

verſchieden beſtimmten Begriffen, ſondern wie unter die Einheit, ſo auch unter die Vielheit ſubſumirt ſey; in vielen beſtimmten Begriffen ſubſumirt er, und iſt nicht ein Vieles, ſondern Eines. Der abſolute Begriff, als ſelbſt eine Vielheit, iſt eine Menge von Subjecten; und dieſen iſt er in der Form der reinen Einheit, als abſolute Quantität, gegen dieſes ſein qualitatives Geſetztſeyn entgegengeſetzt. Es iſt alſo Beides geſetzt, ein inneres Einsſeyn der Entgegengeſetzten, das das Weſen Beider, der abſolute Begriff, iſt: und ein Getrenntſeyn deſſelben unter der Form der Einheit, in welcher er Recht und Pflicht iſt, und unter der Form der Vielheit, in welcher er denkendes und wollendes Subject iſt.

Jene erſte Seite, nach welcher das Weſen des Rechts und der Pflicht — und das Weſen des denkenden und wollenden Subjects ſchlechthin Eins ſind, iſt (wie im Allgemeinen die höhere Abſtraction der Unendlichkeit) die große Seite der Kantiſchen und Fichte'ſchen Philoſophie. Aber ſie iſt dieſem Einsſeyn nicht getreu geblieben, ſondern indem ſie zwar daſſelbe als das Weſen und als das Abſolute anerkennt, ſetzt ſie die Trennung in Eines und Vieles ebenſo abſolut, und Eins mit gleicher Würde neben das Andere. Hierdurch iſt es ſowohl nicht das poſitive Abſolute, was das Weſen von beiden ausmachte, und worin ſie eins wären, ſondern das negative, oder der abſolute Begriff: als auch jenes nothwendige Einsſeyn formal wird. Und die beiden entgegengeſetzten Beſtimmtheiten, als abſolut geſetzt, fallen hiermit in ihrem Beſtehen unter die Idealität, die inſofern die bloße Möglichkeit beider iſt. Es iſt möglich, daß Recht und Pflicht unabhängig, als ein Beſonderes, getrennt von den Subjecten, und die Subjecte getrennt von jenem, Realität haben; es iſt aber auch möglich, daß Beides verknüpft ſey. Und es iſt abſolut nothwendig, daß dieſe beiden Möglichkeiten beſonders ſeyen und unterſchieden werden, ſo daß jede eine eigene Wiſſenſchaft gründe: die eine, welche das Einsſeyn des reinen Begriffs und der Subjecte, oder die Moralität der Handlungen, — die andere, welche das Nichteins-

ſeyn, oder die Legalität betreffe; und zwar ſo, daß, wenn in dieſer Trennung des Sittlichen in Moralität und Legalität dieſe Beiden bloße Möglichkeiten werden, eben darum Beide gleich poſitiv ſind. Die Eine iſt für die Andere zwar negativ; aber ſo ſind Beide. Es iſt nicht die Eine das abſolut Poſitive, die Andere abſolut das Negative; ſondern jede iſt Beides in der Relation auf einander, und dadurch, daß fürs Erſte Beide nur relativ poſitiv ſind, iſt weder die Legalität noch die Moralität abſolut poſitiv oder wahrhaft ſittlich. Und dann weil Beide, eine ſo poſitiv iſt als die andere, ſind Beide abſolut nothwendig; und die Möglichkeit, daß der reine Begriff und das Subject der Pflicht und des Rechtes nicht Eins ſeyen, muß unabänderlich und ſchlechthin geſetzt werden.

Die Grundbegriffe des Syſtems der Legalität ergeben ſich hieraus unmittelbar auf folgende Weiſe. Es iſt Bedingung des reinen Selbſtbewußtſeyns, — und dieß reine Selbſtbewußtſeyn, Ich, iſt das wahre Weſen und das Abſolute, deſſen ungeachtet aber iſt es bedingt, — und ſeine Bedingung iſt, daß es zu einem reellen Bewußtſeyn fortgeht; welche in dieſem Verhältniß des Bedingtſeyns gegen einander ſich ſchlechthin entgegengeſetzt bleiben. Jenes reine Selbſtbewußtſeyn, die reine Einheit, oder das leere Sittengeſetz, die allgemeine Freiheit Aller, iſt dem realen Bewußtſeyn, d. i. dem Subject, dem Vernunftweſen, der einzelnen Freiheit entgegengeſetzt; — was auf eine popularere Weiſe Fichte als die Vorausſetzung ausdrückt, daß „Treu und Glauben verloren gehe.“ [1] Und auf dieſe Vorausſetzung wird ein Syſtem gegründet, durch welches, ungeachtet der Trennung des Begriffs und des Subjects der Sittlichkeit, aber eben darum nur formell und äußerlich — und dieſes Verhältniß heißt der Zwang — Beide vereinigt werden ſollen. Indem hiermit dieſe Aeußerlichkeit des Einsſeyns ſchlechthin fixirt und als etwas abſolutes Anſich-

[1] Fichte's Naturrecht, Th. I., S. 166.

ſeyendes geſetzt iſt, ſo iſt die Innerlichkeit, die Wiederaufbauung des verlorenen Treue und Glaubens, das Einsſeyn der allgemeinen und der individuellen Freiheit, und die Sittlichkeit unmöglich gemacht.

In dem Syſteme einer ſolchen Aeußerlichkeit — (und wir beziehen uns hierbei auf die Fichte'ſche als die conſequenteſte Darſtellung, die am Wenigſten formal iſt, ſondern wirklich ein conſequentes Syſtem verſucht, das nicht der ihm fremden Sittlichkeit und Religion bedürfte) — kann, wie in allem von Bedingtem zu Bedingtem Fortſchreitenden, entweder kein Unbedingtes aufgezeigt werden; oder wenn ein ſolches geſetzt wird, ſo iſt es die formale Indifferenz, welche das bedingte Differente außer ſich hat, Weſen ohne Form, Macht ohne Weisheit, Quantität ohne innere Qualität oder Unendlichkeit, Ruhe ohne Bewegung.

Die oberſte Aufgabe bei „der mit mechaniſcher Nothwendigkeit wirkenden Veranſtaltung," [1] daß die Wirkſamkeit jedes Einzelnen durch den allgemeinen Willen gezwungen werde, iſt: wie dieſer allgemeine Wille nothwendig in den Subjecten, welche deſſen Organe und Verwalter ſind, reell ſey; — eine Aufgabe, welcher die Entgegenſetzung des einzelnen Willens gegen den allgemeinen Willen vorausgeſetzt iſt. Das Einsſeyn mit dem allgemeinen Willen kann hiermit nicht als innere abſolute Majeſtät aufgefaßt und geſetzt ſeyn, ſondern als etwas, das durch ein äußeres Verhältniß oder Zwang hervorgebracht werden ſoll. Es kann aber hier in der Realität in dem zu ſetzenden Progreſſus des Zwingens und Aufſehens nicht in unendliche Reihen fortgegangen und von dem Reellen zum Ideellen übergeſprungen werden. Es muß ein höchſter poſitiver Punkt ſeyn, von dem das Zwingen nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit anfängt. Aber dieſer Punkt muß, wie alle anderen Punkte, dazu gezwungen werden, daß er ſo nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit zwingt; — ein

[1] Fichte's Naturrecht, Th. I., S. 169 u. flgde.

Punkt, der in dieſem allgemeinen Syſteme des Zwangs nicht gezwungen würde, träte aus dem Princip, und wäre transſcendent. Die Frage iſt alſo nun, wie dieſer höchſte Wille ebenſo durch Zwang und Aufſehen dem Begriff des allgemeinen Willens gemäß werde; und alſo das Syſtem ganz immanent und transſcendental bleibe. Dieß könnte nicht anders geſchehen, als daß die Macht des Ganzen an die beiden Seiten, die einander gegenüberſtehen, vertheilt ſey, ſo daß das Regierte von der Regierung und die Regierung von dem Regierten gezwungen werden. Iſt die Macht, und hiermit der mögliche Zwang von beiden Seiten in ungleicher Stärke geſetzt: ſo wird, um ſoviel der eine Theil mehr Gewalt hat, als der andere, oder um den Ueberſchuß beider, nur ein Theil und nicht der entgegengeſetzte gezwungen, was nicht ſeyn ſoll. Aber eigentlich iſt der Uebermächtige allein der Mächtige, denn daß etwas Grenze für das Andere ſey, muß es ihm gleich ſeyn: der Schwächere iſt daher keine Grenze für denſelben; Beide müſſen alſo mit gleicher Gewalt gegenſeitig gezwungen werden und ſich zwingen.

Allein wenn auf dieſe Weiſe Action und Reaction, Stand und Widerſtand gleich ſtark ſind, ſo reducirt ſich die beiderſeitige Gewalt auf's Gleichgewicht: es iſt hiermit alle Thätigkeit, Willensäußerung und Handeln aufgehoben; die Reduction werde poſitiv oder negativ gedacht, daß die Action und Reaction als ſeyend, wirkend, oder daß ſie negativ geſetzt und das Gleichgewicht dadurch iſt, daß ſo wenig ein Agiren als ein Reagiren vorhanden ſey. Dieſem Tode dadurch aufhelfen wollen, daß das unmittelbare Gegenüberſtehen in einen Kreis von Wirkungen ausgedehnt, und ſo ſcheinbar die Mitte der Berührung und der Punkt, worin die Reduction der Entgegengeſetzten erſcheint, durch das täuſchende Leerlaſſen dieſer Mitte aufgehoben werde, iſt ebenſo wenig eine wahre Auskunft. Gegen die von der oberſten Gewalt durch ihre Verzweigungen niederſteigende Hierarchie des Zwangs bis zu allen Einzelnheiten ſoll von dieſen wieder eine eben ſolche

Pyramide in die Höhe ſich zu einer oberſten Spitze des Gegendrucks gegen die niederſteigende emporheben: und ſich ſo das Ganze in einem Kreiſe krümmen, worin die Unmittelbarkeit der Berührung verſchwände, die Kräfte, inſofern ſie Maſſe machen, aus einander gehalten, und durch Zwiſchenglieder jene künſtliche Differenz hervorgebracht würde; und ſo kein Glied unmittelbar auf dasjenige, von welchem es bewegt wird, rückwirken (als wodurch die Reduction auf's Gleichgewicht entſteht), ſondern immer auf ein anderes, als das iſt, von dem es bewegt wird, — daß ſo das Erſte das Letzte und dieſes Letzte wieder jenes Erſte bewegte. Aber ein ſolches perpetuum mobile, deſſen Theile in der Reihe herum ſich alle bewegen ſollen, ſetzt ſich, ſtatt ſich zu bewegen, ſogleich in vollkommenes Gleichgewicht, und wird ein vollſtändiges perpetuum quietum; denn Druck und Gegendruck, Zwingen und Gezwungenwerden ſind ſich vollkommen gleich, und ſtehen ſich ebenſo unmittelbar gegenüber und bewirken eben die Reduction der Kräfte, wie in der erſten Vorſtellung. Die reine Quantität läßt ſich durch eine ſolche Mittelbarkeit nicht täuſchen, durch welche in ſie durchaus keine Differenz oder wahre Unendlichkeit und Form gebracht iſt, ſondern ſie bleibt wie vorhin eine völlig unzertrennte reine geſtaltloſe Macht. Es iſt auf dieſe Weiſe gegen die Macht, daß ſie dem Begriffe der allgemeinen Freiheit gemäß ſey, kein Zwang möglich; denn es iſt außer ihr keine Gewalt aufzufinden, und in ſie ſelbſt keine Trennung zu ſetzen.

Um deswillen wird denn zu einer ganz formellen Unterſcheidung geflüchtet. Die wirkliche Gewalt wird allerdings als Eine und in der Regierung vereinigt geſetzt; was aber ihr gegenüber geſtellt wird, iſt die mögliche Gewalt, und dieſe Möglichkeit ſoll als ſolche jene Wirklichkeit zu zwingen vermögend ſeyn. Dieſer zweiten gewaltloſen Exiſtenz des gemeinſamen Willens ſoll nämlich die Beurtheilung zukommen, ob die Gewalt den erſteren, welchem ſie verbunden iſt, verlaſſen, ob die Gewalt nicht mehr dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß ſey. Er ſoll die oberſte

Gewalt überhaupt beaufſichtigen, und wie bei ihr ein Privatwille an die Stelle des allgemeinen tritt, ihm dieſelbe entreißen; und die Art, mit welcher dieß geſchehen ſoll, ſoll eine abſolute Wirkung habende öffentliche Erklärung der gänzlichen Nullität aller Handlungen der oberſten Staatsgewalt von dieſem Augenblick an ſeyn. Daß die Gewalt ſich durch eignes Urtheil von ſelbſt abſondere, was die Inſurrection wäre, ſoll, darf nicht geſchehen; denn dieſe reine Gewalt beſteht aus lauter Privatwillen, die ſich alſo nicht als gemeinſamer Wille conſtituiren können. Aber jener zweite gemeinſame Wille iſt es, der dieſe Menge als Gemeinde, oder die reine Gewalt auch mit der Idee des allgemeinen Willens vereinigt erkläre, da er in den vorhergehenden Gewalthabern nicht mehr vorhanden iſt. Welche Beſtimmtheit geſetzt werde, durch die gegen die oberſte Gewalt irgend etwas erzwungen werden ſoll, ſo müßte mit jener Beſtimmtheit nicht die bloße Möglichkeit, ſondern reelle Gewalt verbunden ſeyn. Aber da dieſe in den Händen der andern Repräſentanten des gemeinſamen Willens iſt, ſo iſt dieſe vermögend, jede ſolche Beſtimmtheit zu verhindern, und was für Verrichtungen auch dem Ephorat aufgetragen ſeyen, das Beaufſichtigen, die öffentliche Erklärung des Interdicts, und welche Formalitäten ausgeheckt werden, zu vernichten, — und zwar mit dem gleichen Rechte, als die, in deren Händen die Wirkſamkeit dieſer Beſtimmtheit gelegt wäre; denn dieſe Ephoren ſind nicht weniger zugleich Privatwillen als jene, und ob der Privatwille dieſer ſich vom allgemeinen Willen abgeſondert habe, darüber kann die Regierung ſowohl urtheilen, als das Ephorat über ſie, und zugleich dieß Urtheil ſchlechthin geltend machen. Bekanntlich hat bei einer in neuern Zeiten durch eine Regierung vorgenommenen Auflöſung einer rivaliſirenden und ſie lähmenden geſetzgebenden Gewalt ein Mann, der ſelbſt darein verwickelt worden war, über den Einfall, daß die Errichtung einer ähnlichen Aufſichts-Commiſſion, wie das Fichte'ſche Ephorat, eine ſolche Gewaltthat verhindert haben würde, mit Recht geurtheilt, daß ein ſolcher Auf-

ſicht habender und der Regierung ſich widerſetzen wollender Rath ebenſo gewaltthätig würde behandelt worden ſeyn.

Endlich aber, wenn die oberſten Gewalthaber freiwillig dieſen zweiten Repräſentanten des allgemeinen Willens es geſtatten wollten, die Gemeinde zuſammenzurufen, daß dieſe zwiſchen ihnen und den Aufſehern urtheile, — was wäre mit ſolchem Pöbel anzufangen, der auch in Allem beaufſichtigt, was Privatſache iſt, noch weniger ein öffentliches Leben führt, und der hiermit zum Bewußtſeyn des gemeinſamen Willens, und zum Handeln im Geiſt eines Ganzen ſchlechthin nicht, ſondern allein zum Gegentheil gebildet iſt.

Was hiermit gezeigt worden, iſt, daß das Sittliche, welches nach dem Verhältniß allein geſetzt wird, oder die Aeußerlichkeit und der Zwang, als Totalität gedacht, ſich ſelbſt aufhebt. Es iſt damit zwar erwieſen, daß der Zwang nichts Reelles, nichts an ſich iſt; aber dieß wird noch klarer werden, wenn wir dieß an ihm ſelbſt nach ſeinem Begriff, und nach der Beſtimmtheit, welche das Verhältniß dieſer Beziehung hat, zeigen. Denn daß das Verhältniß überhaupt nichts an ſich iſt, hat theils die Dialektik zu erweiſen, theils iſt es oben kurz dargeſtellt worden.

Von den Begriffen überhaupt, welche mit dem Zwang zuſammenhängen, und eben dieß Verhältniß ausdrücken, iſt zum Theil ſchon gezeigt worden, daß ſie weſenloſe Abſtractionen, Gedankendinge oder Weſen der Einbildung, ohne Realität ſind. Es kommt für's Erſte die nichtige Abſtraction eines Begriffs der allgemeinen Freiheit Aller, die von der Freiheit der Einzelnen getrennt wäre, vor: alsdann auf der andern Seite eben dieſe Freiheit des Einzelnen, ebenſo iſolirt. Jede für ſich geſetzt, iſt eine Abſtraction ohne Realität; beide aber, abſolut identiſch und dann bloß an dieſer erſten zu Grunde liegenden Identität geſetzt, ſind etwas ganz Anderes, als jene Begriffe, welche ihre Bedeutung allein in der Nicht-Identität haben. Alsdann ſoll die natürliche oder urſprüngliche Freiheit durch den Begriff der allgemeinen Frei-

heit ſich beſchränken. Aber jene Freiheit, welche als beſchränkbar geſetzt werden kann, iſt eben darum wieder nichts Abſolutes; und alsdann iſt es an ſich widerſprechend, eine Idee zuſammenzuſetzen, daß mit abſoluter Nothwendigkeit die Freiheit des Einzelnen durch die Aeußerlichkeit des Zwangs dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß ſey, — was nichts Anderes heißt, als daß ſich vorgeſtellt wird, daß das Einzelne durch etwas nicht Abſolutes dem Allgemeinen doch abſolut gleich ſey. In dem Begriff des Zwangs ſelbſt wird unmittelbar etwas Aeußeres für die Freiheit geſetzt, aber eine Freiheit, für welche etwas wahrhaft Aeußeres, Fremdes wäre, iſt keine Freiheit; ihr Weſen und ihre formelle Definition iſt gerade, daß nichts abſolut Aeußeres iſt.

Es iſt die Anſicht der Freiheit völlig zu verwerfen, nach welcher ſie eine Wahl ſeyn ſoll zwiſchen entgegengeſetzten Beſtimmtheiten; ſo daß wenn + A und — A vorlägen, ſie darin beſtände, entweder als + A oder als — A ſich zu beſtimmen, und an dieß Entweder-Oder ſchlechthin gebunden wäre. So etwas wie dieſe Möglichkeit der Wahl iſt ſchlechthin eine empiriſche Freiheit, welche Eins iſt mit der empiriſchen gemeinen Nothwendigkeit, und ſchlechthin nicht von ihr trennbar. Sie iſt vielmehr die Negation oder Idealität der Entgegengeſetzten, ſowohl des + A als des — A, die Abſtraction der Möglichkeit, daß keins von Beiden iſt. Ein Aeußeres wäre für ſie nur, inſofern ſie allein als + A oder allein als — A beſtimmt wäre; aber ſie iſt gerade das Gegentheil hiervon, und nichts Aeußeres für ſie, und ſo iſt für ſie kein Zwang möglich.

Jede Beſtimmtheit iſt nach ihrem Weſen entweder + A, oder — A; und an das + A iſt das — A, ſo wie an das — A das + A unauflöslich gekettet. So wie das Individuum ſich in die Beſtimmtheit des + A geſetzt hat, ſo iſt es auch an — A gebunden, und — A iſt ein Aeußeres für daſſelbe und nicht unter ſeiner Gewalt: ſondern es wäre wegen der abſoluten Verbindung des + A mit — A, unmittelbar durch die Beſtimmt-

heit von + A, unter einer fremden Gewalt des — A; und die Freiheit, welche im Wählen beſtände, entweder ſich als + A oder als — A zu beſtimmen, käme aus der Nothwendigkeit gar nicht heraus. Beſtimmt ſie ſich als + A, ſo hat ſie — A nicht vernichtet, ſondern es beſteht abſolut nothwendig als ein Aeußeres für ſie; und ſo umgekehrt, wenn ſie ſich als — A beſtimmt. Sie iſt Freiheit allein, daß ſie (poſitiv oder negativ) — A mit + A vereinigt, und ſo aufhört in der Beſtimmtheit + A zu ſeyn. In der Vereinigung beider Beſtimmtheiten ſind beide vernichtet: + A — A = 0. Wenn dieſes Nichts nur relativ auf + A und — A, das indifferente A ſelbſt als eine Beſtimmtheit, und ein Plus oder Minus gegen ein anderes Minus oder Plus gedacht wird: ſo iſt die abſolute Freiheit ebenſo über dieſen Gegenſatz, wie über jeden und jede Aeußerlichkeit erhaben, und ſchlechthin alles Zwangs unfähig; und der Zwang hat gar keine Realität.

Aber dieſe Idee der Freiheit ſcheint ſelbſt eine Abſtraction zu ſeyn; und wenn z. B. von einer concreten Freiheit, der Freiheit des Individuums die Rede wäre, ſo würde jenes Seyn einer Beſtimmtheit, und damit bloße empiriſche Freiheit als eine Möglichkeit der Wahl, und alſo auch empiriſche Nothwendigkeit und die Möglichkeit des Zwangs überhaupt, die Entgegenſetzung der Allgemeinheit und Einzelnheit geſetzt. Denn das Individuum iſt eine Einzelnheit, und die Freiheit iſt ein Vernichten der Einzelnheit; durch die Einzelnheit iſt das Individuum unmittelbar unter Beſtimmtheiten, damit iſt Aeußeres für daſſelbe vorhanden, und damit Zwang möglich. Aber ein Anderes iſt Beſtimmtheiten in das Individuum, unter der Form der Unendlichkeit, ein Anderes ſie abſolut in daſſelbe ſetzen. Die Beſtimmtheit unter der Form der Unendlichkeit iſt damit zugleich aufgehoben, und das Individuum iſt nur als freies Weſen: d. i. indem Beſtimmtheiten in ihm geſetzt ſind, iſt es die abſolute Indifferenz dieſer Beſtimmtheiten, und hierin beſteht formell ſeine ſittliche Natur; ſo wie darin, daß — inſofern die Individuen überhaupt (es ſey gegen ſich oder et-

was Anderes) different ſind und eine Beziehung auf ein Aeußeres haben — dieſe Aeußerlichkeit ſelbſt indifferent und eine lebendige Beziehung ſey, die Organiſation und hiermit (weil nur in der Organiſation Totalität iſt) das Poſitive der Sittlichkeit beſteht.

Aber die Indifferenz des Individuums als einzelnen iſt in Beziehung auf das Seyn der Beſtimmtheiten eine negative. Aber wo wirklich ſein Seyn als Einzelnheit, d. h. eine für daſſelbe poſitiv unüberwindliche Negation, eine Beſtimmtheit, durch welche das Aeußerliche als ſolches ſich feſthält, geſetzt wird, ſo bleibt ihm nur aber die ſchlechthin negative Abſolutheit, oder die Unendlichkeit; — die abſolute Negation ſowohl des — A als des + A, oder daß es dieß Einzelnſeyn abſolut in den Begriff aufnimmt. Indem — A ein Aeußeres gegen die Beſtimmtheit + A des Subjects, ſo iſt es durch dieß Verhältniß in fremder Gewalt; aber dadurch, daß es ſein + A als eine Beſtimmtheit ebenſo negativ ſetzen, aufheben und entäußern kann, bleibt es bei der Möglichkeit und bei der Wirklichkeit fremder Gewalt ſchlechthin frei. Indem es + A ſowohl als — A negirt, iſt es bezwungen, aber nicht gezwungen; es würde Zwang nur erleiden müſſen, wenn + A in ihm abſolut fixirt wäre, wodurch an daſſelbe, als an eine Beſtimmtheit, eine unendliche Kette anderer Beſtimmtheiten gefeſſelt werden könnte. Dieſe Möglichkeit, von Beſtimmtheiten zu abſtrahiren, iſt ohne Beſchränkung: oder Es iſt keine Beſtimmtheit, welche abſolut iſt, denn dieß widerſpräche ſich unmittelbar; ſondern die Freiheit ſelbſt oder die Unendlichkeit iſt zwar das Negative, aber das Abſolute, und ſein Einzelnſeyn iſt abſolute in den Begriff aufgenommene Einzelnheit, negativ abſolute Unendlichkeit, reine Freiheit. Dieß negativ Abſolute, die reine Freiheit, iſt in ihrer Erſcheinung der Tod; und durch die Fähigkeit des Todes erweiſt ſich das Subject als frei, und ſchlechthin über allen Zwang erhaben. Er iſt die abſolute Bezwingung; und weil ſie abſolut iſt, oder weil in ihr die Einzelnheit ſchlechthin reine Einzelnheit wird — nämlich nicht das Setzen eines + A

mit Ausſchließung des — A, (welche Ausſchließung keine wahre Negation, ſondern nur das Setzen des — A als eines Aeußern, und zugleich des + A als einer Beſtimmtheit wäre), ſondern Aufhebung ſowohl des Plus als des Minus —: ſo iſt ſie der Begriff ihrer ſelbſt, alſo unendlich, und das Gegentheil ihrer ſelbſt, oder abſolute Befreiung, und die reine Einzelnheit, die im Tode iſt, iſt ihr eigenes Gegentheil, die Allgemeinheit. In dem Bezwingen iſt alſo dadurch Freiheit, daß es rein auf die Aufhebung einer Beſtimmtheit, ſowohl inſofern ſie poſitiv als inſofern ſie negativ, ſubjectiv und objectiv geſetzt iſt, nicht bloß einer Seite derſelben geht, und alſo an ſich betrachtet ſich rein negativ hält; oder da das Aufheben ſelbſt auch von der Reflexion poſitiv aufgefaßt und ausgedrückt werden kann, ſo erſcheint alsdann das Aufheben beider Seiten der Beſtimmtheit als das vollkommen gleiche Setzen des Beſtimmten nach ſeinen beiden Seiten.

Dieß z. B. auf die Strafe angewandt, ſo iſt in ihr allein die Wiedervergeltung vernünftig; denn durch ſie wird das Verbrechen bezwungen. Eine Beſtimmtheit + A, welche das Verbrechen geſetzt hat, wird durch das Setzen von — A ergänzt, und ſo Beide vernichtet: oder poſitiv angeſehen, mit der Beſtimmtheit + A wird für den Verbrecher die entgegengeſetzte — A verbunden, und beide gleicher Weiſe geſetzt, da das Verbrechen nur eine ſetzte. So iſt die Strafe Wiederherſtellung der Freiheit; und der Verbrecher ſowohl iſt frei geblieben, oder vielmehr frei gemacht, als der Strafende vernünftig und frei gehandelt hat. In dieſer ihrer Beſtimmung iſt alſo die Strafe Etwas an ſich, wahrhaftig unendlich und etwas Abſolutes, das hiermit ſeine Achtung und Furcht in ſich ſelbſt hat; ſie kommt aus der Freiheit, und bleibt ſelbſt als bezwingend in der Freiheit. Wenn hingegen die Strafe als Zwang vorgeſtellt wird, ſo iſt ſie bloß als eine Beſtimmtheit und als etwas ſchlechthin Endliches, keine Vernünftigkeit in ſich Führendes geſetzt: und fällt ganz unter den gemeinen Begriff eines beſtimmten Dinges, gegen ein anderes, oder einer

Waare, für die etwas Anderes, nämlich das Verbrechen, zu erkaufen iſt. Der Staat hält, als richterliche Gewalt, einen Markt mit Beſtimmtheiten, die Verbrechen heißen, und die ihm gegen andere Beſtimmtheiten feil ſind, und das Geſetzbuch iſt der Preiscourant.

III.

Aber ſo nichtig dieſe Abſtractionen und das daraus hervorgehende Verhältniß der Aeußerlichkeit iſt, ſo iſt das Moment des negativ Abſoluten und der Unendlichkeit, welches in dieſem Beiſpiel als das Verhältniß von Verbrechen und Strafe beſtimmend bezeichnet iſt, Moment des Abſoluten ſelbſt, und muß in der abſoluten Sittlichkeit aufgezeigt werden. Und wir werden das Vielgewandte der abſoluten Form oder der Unendlichkeit in ſeinen nothwendigen Momenten ergreifen, und aufzeigen, wie ſie die Geſtalt der abſoluten Sittlichkeit beſtimmen; woraus der wahre Begriff und das Verhältniß der praktiſchen Wiſſenſchaften ſich ergeben wird. Da es hier zunächſt auf die Beſtimmung dieſer hierin enthaltenen Verhältniſſe ankommt, und alſo die Seite der Unendlichkeit herausgehoben werden muß: ſo ſetzen wir das Poſitive voraus, daß die abſolute ſittliche Totalität nichts Anderes als ein Volk iſt; was ſich auch ſchon an dem Negativen, das wir hier betrachten, in den folgenden Momenten deſſelben klar machen wird.

In der abſoluten Sittlichkeit iſt nun die Unendlichkeit oder die Form als das abſolut Negative nichts Anderes als das vorhin begriffene Bezwingen ſelbſt in ſeinen abſoluten Begriff aufgenommen, worin es ſich nicht auf einzelne Beſtimmtheiten bezieht, ſondern auf die ganze Wirklichkeit und Möglichkeit derſelben, nämlich das Leben ſelbſt, — alſo die Materie der unendlichen Form gleich iſt: aber ſo, daß das Poſitive derſelben das abſolut Sittliche, nämlich das Angehören einem Volke iſt; das Einsſeyn mit welchem der Einzelne im Negativen, durch die Ge-

fahr des Todes allein auf eine unzweideutige Art erweiſt. Durch die abſolute Identität des Unendlichen oder der Seite des Verhältniſſes mit dem Poſitiven geſtalten ſich die ſittlichen Totalitäten, wie die Völker ſind, conſtituiren ſich als Individuen, und ſtellen ſich hiermit als einzeln gegen einzelne Völker. Dieſe Stellung und Individualität iſt die Seite der Realität, ohne dieſe gedacht ſind ſie Gedankendinge; es wäre die Abſtraction des Weſens ohne die abſolute Form, welches Weſen eben dadurch weſenlos wäre. Dieſe Beziehung von Individualität zu Individualität iſt ein Verhältniß, und darum eine gedoppelte: die eine die poſitive, das ruhige gleiche Nebeneinanderbeſtehen beider im Frieden, — die andere die negative, das Ausſchließen einer durch die andere; und beide Beziehungen ſind abſolut nothwendig. Für die zweite haben wir das vernünftige Verhältniß als ein in ſeinen Begriff aufgenommenes Bezwingen begriffen, oder als abſolute formale Tugend, welche die Tapferkeit iſt. Es iſt durch dieſe zweite Seite der Beziehung für Geſtalt und Individualität der ſittlichen Totalität die Nothwendigkeit des Kriegs geſetzt; der (weil in ihm die freie Möglichkeit iſt, daß nicht nur einzelne Beſtimmtheiten, ſondern die Vollſtändigkeit derſelben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Abſolute ſelbſt oder für das Volk) ebenſo die ſittliche Geſundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Beſtimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Feſtwerden derſelben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulniß bewahrt, in welche ſie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder, oder gar „ein ewiger Frieden“ verſetzen würde.

Dem ſo eben betrachteten Negativen der Unendlichkeit (weil die Geſtalt der ſittlichen Totalität und die Individualität derſelben als eine Einzelnheit nach Außen, und dieſer ihre Bewegung als Tapferkeit beſtimmt iſt) iſt die andere Seite unmittelbar verbunden; nämlich das Beſtehen des Gegenſatzes. Eine iſt Unendlichkeit, negativ, wie die andere; die erſte iſt die Negation der

Negation, die Entgegenſetzung gegen die Entgegenſetzung: die zweite die Negation und Entgegenſetzung ſelbſt in ihrem Beſtehen als Beſtimmtheiten oder mannigfaltige Realität. Dieſe Realitäten in ihrer reinen innern Formloſigkeit und Einfachheit, oder die Gefühle, ſind im Praktiſchen aus der Differenz ſich reconſtruirende und aus dem Aufgehobenſeyn des differenzloſen Selbſtgefühls durch eine Vernichtung der Anſchauungen hindurchgehende und ſich wiederherſtellende Gefühle; — phyſiſche Bedürfniſſe und Genüſſe, die für ſich wieder in der Totalität geſetzt, in ihren unendlichen Verwickelungen Einer Nothwendigkeit gehorchen, und das Syſtem der allgemeinen gegenſeitigen Abhängigkeit in Anſehung der phyſiſchen Bedürfniſſe und der Arbeit und Anhäufung für dieſelben, und — dieſes als Wiſſenſchaft — das Syſtem der ſogenannten politiſchen Oekonomie bilden. Da dieſes Syſtem der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit iſt, ſo folgt für ſein Verhältniß zu der poſitiven Totalität, daß es von derſelben ganz negativ behandelt werden, und ſeiner Herrſchaft unterworfen bleiben muß; was ſeiner Natur nach negativ iſt, muß negativ bleiben, und darf nicht etwas Feſtes werden. Um zu verhindern, daß es ſich nicht für ſich conſtituire und eine unabhängige Macht werde, iſt es nicht genug, die Sätze aufzuſtellen, daß Jeder das Recht habe, zu leben, daß in einem Volke das Allgemeine dafür ſorgen müſſe, daß jeder Bürger ſein Auskommen habe, und daß eine vollkommene Sicherheit und Leichtigkeit des Erwerbes vorhanden ſey. Dieſes Letzte, als abſoluter Grundſatz gedacht, ſchlöſſe vielmehr eine negative Behandlung des Syſtems des Beſitzes aus, und ließe es vollkommen gewähren, und ſich abſolut feſtſetzen. Aber vielmehr muß das ſittliche Ganze es in dem Gefühl ſeiner innern Nichtigkeit erhalten; und ſein Emporſchießen in Beziehung auf die Quantität, und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit, als worauf ſeine Natur geht, hindern. Was auch in jedem Staate — mehr bewußtlos und in der Geſtalt einer äußern Naturnothwendigkeit, der er

überhoben zu ſeyn ſich ſelbſt wünſchte, durch immer größeren mit dem Wachsthum des Syſtems des Beſitzes wachſenden Aufwand des Staats ſelbſt, und dem gemäß ſteigende Auflagen, und alſo Verminderung des Beſitzes und Erſchwerung des Erwerbens: am Meiſten durch den Krieg, der was dahin geht in mannigfaltige Verwirrung bringt; ſo wie durch Eiferſucht anderer Stände, und Bedrückung des Handels, theils mit Willen, theils wider ihren Willen durch Unverſtand u. ſ. w. — bis auf ſolche Grade bewirkt wird, in welchen die poſitive Sittlichkeit des Staats ſelbſt die Unabhängigkeit von dem rein reellen Syſteme, und die Behauptung der negativen und einſchränkenden Haltung erlaubt.

Die Realität in der Beziehung, in der ſie ſo eben betrachtet worden iſt, und von der phyſiſches Bedürfniß, Genuß, Beſitz, und die Objecte des Beſitzes und Genuſſes verſchiedene Seiten ſind, iſt reine Realität; ſie drückt bloß die Extreme des Verhältniſſes aus. Aber das Verhältniß enthält auch eine Idealität, eine relative Identität der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten; und dieſe kann alſo nicht poſitiv abſolut, ſondern nur formal ſeyn. Durch die Identität, in welche das Reelle in der Beziehung der Verhältniſſe geſetzt wird, wird der Beſitz Eigenthum, und überhaupt die Beſonderheit, auch die lebendige, zugleich als ein Allgemeines beſtimmt; wodurch die Sphäre des Rechts conſtituirt iſt.

Was nun den Reflex des Abſoluten in dieſem Verhältniß betrifft, ſo iſt er ſchon oben, nach ſeiner negativen Seite gegen das Beſtehen des Reellen und Beſtimmten, als ein Bezwingen beſtimmt worden; nach der poſitiven Seite für das Beſtehen des Reellen kann die Indifferenz in dieſem beſtimmten Stoffe ſich nur als eine äußere, formale Gleichheit ausdrücken. Und die Wiſſenſchaft, die ſich hierauf bezieht, kann nur darauf gehen, theils die Abſtufungen der Ungleichheit, theils (damit dieß möglich ſey) die Art zu beſtimmen, wie ein Lebendiges oder Inneres überhaupt ſo objectiv und äußerlich zu ſetzen iſt, damit es jener Beſtimmung und Berechnung fähig ſey. Auf dieſe oberflächliche Erſcheinung

iſt die abſolute Realität der Sittlichkeit in dieſer Potenz durch das Beſtehen der im Gegenſatz vorhandenen Realität eingeſchränkt. Nicht nur hat um der fixirten Beſtimmtheit willen, welche eine abſolute Entgegenſetzung in ſich ſchließt, das Gleichſetzen und die Berechnung der Ungleichheit ihre Grenzen, und ſtößt wie die Geometrie auf Incommenſurabilität: ſondern (weil ſie ganz in der Beſtimmtheit, und doch nicht wie die Geometrie abſtrahiren kann, ſondern ſchlechthin, da ſie in lebendigen Verhältniſſen iſt, immer ganze Convolute ſolcher Beſtimmtheiten vor ſich hat) auch ſchlechthin auf endloſe Widerſprüche. Dieſem Widerſprechen der Beſtimmtheiten wird allerdings bei einer Anſchauung durch Feſtſetzen und Feſthalten an einzelnen Beſtimmtheiten abgeholfen und ein Ende gemacht, als wodurch eine Entſcheidung erfolgen kann; was noch immer beſſer iſt, als daß keine erfolgt. Denn weil in der Sache ſelbſt nichts Abſolutes iſt, ſo iſt eigentlich das Formelle, daß überhaupt entſchieden und beſtimmt wird, das Weſentliche. Aber ein ganz Anderes iſt, daß nach wahrhafter totaler Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf dieſe Weiſe entſchieden werde; welche gerade durch das Feſtſetzen und abſolute Feſthalten an den Beſtimmtheiten unmöglich, allein in der Confuſion derſelben möglich, und durch unmittelbare ſittliche Anſchauung wirklich iſt, welche die als abſolut geſetzten Beſtimmtheiten unterjocht, und allein das Ganze feſthält.

„Es iſt," — ſagt Plato in ſeiner einfachen Sprache über die beiden Seiten des endloſen Beſtimmens der unendlichen Aufnahme der Qualitäten in den Begriff, und des Widerſpruchs ihrer Einzelnheit gegen die Anſchauung und dabei unter ſich, — „es iſt klar, daß zu der königlichen Kunſt die Geſetzgebungskunſt gehört. Das Beſte aber iſt, nicht daß die Geſetze gelten, ſondern der Mann, der weiſe und königlich iſt: weil das Geſetz nicht vermag, das, was aufs Genauſte und ganz allgemein das Vortrefflichſte und Gerechteſte wäre, vollkommen vorzuſchreiben; weil die Ungleichheiten der Menſchen und der Handlungen, und das

Niemals-Ruhe-Halten der menſchlichen Dinge nichts Sichſelbſtgleiches bei keiner Sache über alle Seiten derſelben und für alle Zeit in keiner Kunſt dargeſtellt zu werden erlauben. Das Geſetz aber ſehen wir gerade auf Ein und daſſelbe ſich hinrichten, wie ein eigenſinniger und roher Menſch, der nichts gegen ſeine Anordnung geſchehen noch auch von jemand ſich darüber fragen läßt, wenn einem etwas Anderes, Beſſeres vorkommt, gegen das Verhältniß, das er feſtgeſetzt hat; — es iſt alſo unmöglich, daß für das nie Sichſelbſtgleiche das ſich durchaus Selbſtgleiche gut ſey." [1]

Daß an dem Gedanken, es ſey in dieſer Sphäre der menſchlichen Dinge an ſich ſeyendes und abſolutes beſtimmtes Recht und Pflicht möglich, feſtgehangen wird, kommt von der formalen Indifferenz, oder dem negativ Abſoluten, welches in der fixen Realität dieſer Sphäre allein Platz hat, und welches allerdings an ſich iſt. Aber inſofern es an ſich iſt, iſt es leer, oder es iſt an ihm nichts Abſolutes, als gerade die reine Abſtraction, der völlig inhaltloſe Gedanke der Einheit. Es iſt nicht etwa ein Schluß aus bisheriger Erfahrung, noch iſt es als zufällige Unvollkommenheit des Concreten und der Ausführung einer a priori wahrhaften Idee zu betrachten; ſondern es iſt zu erkennen, daß was hier Idee genannt wird und eine Hoffnung auf beſſere Zukunft hierüber an ſich nichtig, und daß eine vollkommene Geſetzgebung, ſo wie eine der Beſtimmtheit der Geſetze entſprechende wahrhafte Gerechtigkeit im Concreten der richterlichen Gewalt an ſich unmöglich iſt. Was jenes betrifft, ſo iſt das Abſolute, weil es in den Beſtimmtheiten als ſolchen ſeyn ſoll, nur das Unendliche; und es iſt ebendieſelbe empiriſche Unendlichkeit und an ſich endloſe Beſtimmbarkeit geſetzt, welche in dem Gedanken einer Vergleichung eines beſtimmten Maaßes mit einer abſolut unbeſtimmten Linie oder einer beſtimmten Linie mit einem abſolut unbeſtimmten Maaße, des Meſſens einer unendlichen Linie oder des abſo-

[1] **Politicus, p. 294, Steph. (p. 326—327, Bekk.)**

luten Theilens einer beſtimmten Linie geſetzt iſt. Was das Andere betrifft, ſo werden von den ebenfalls unendlich vielen und und unendlich verſchieden geformten Anſchauungen, welche der Gegenſtand des Richterlichen ſind, jede mit der wachſenden Menge von Beſtimmungen vielſacher beſtimmt. Jene Bildung von Unterſcheidungen durch die Geſetzgebung macht jede einzelne Anſchauung unterſcheidbarer und gebildeter; und die Ausdehnung der Geſetzgebung iſt nicht eine Annäherung zum Ziele einer poſitiven Vollkommenheit, die hier, wie oben gezeigt, keine Wahrheit hat, ſondern nur das Formale der zunehmenden Bildung. Und damit nun in dieſer Mannigfaltigkeit das Eins der richterlichen Anſchauung des Rechts und des Urtheils ſich organiſire, ein wahrhaftes Eins und Ganzes werde, iſt abſolut nothwendig, daß jede einzelne der Beſtimmtheiten modificirt, d. h. eben als eine abſolute, für ſich ſeyende, für was ſie ſich als Geſetz ausſpricht, zum Theil aufgehoben, alſo ihr Abſolutſeyn nicht reſpectirt werde. Und von einer reinen Anwendung kann nicht die Rede ſeyn; denn eine reine Anwendung wäre das Setzen einzelner Beſtimmtheiten mit Ausſchließung anderer. Aber durch ihr Seyn machen dieſe ebenſo die Anforderung, daß ſie bedacht werden, damit die Gegenwirkung nicht durch Theile, ſondern durch das Ganze beſtimmt ſelbſt ein Ganzes ſey. Dieſer klaren und beſtimmten Erkenntniß muß die leere Hoffnung und der formale Gedanke ſowohl einer abſoluten Geſetzgebung, als eines dem Innern des Richters entzogenen Rechtſprechens unterliegen.

Es iſt bei dem betrachteten Syſtem der Realität gezeigt worden, daß die abſolute Sittlichkeit ſich negativ gegen daſſelbe verhalten müſſe: in demſelben iſt das Abſolute, wie es unter der firen Beſtimmtheit deſſelben erſcheint, als negativ Abſolutes, als Unendlichkeit geſetzt, die ſich gegen den Gegenſatz als formale, relative, abſtracte Einheit darſtellt; in jenem negativen Verhalten feindlich, in dieſem ſelbſt unter ſeiner Herrſchaft, — in keinem indifferent gegen daſſelbe. Aber die Einheit, welche Indifferenz der

Entgegengeſetzten iſt, und ſie in ſich vernichtet und begreift, und die Einheit, welche nur formale Indifferenz, oder die Identität des Verhältniſſes beſtehender Realitäten iſt, müſſen ſelbſt ſchlechthin als Eines ſeyn, durch vollkommene Aufnahme des Verhältniſſes in die Indifferenz ſelbſt: d. h. das abſolute Sittliche muß ſich als Geſtalt (denn das Verhältniß iſt die Abſtraction der Seite der Geſtalt) vollkommen organiſiren. Indem das Verhältniß in der Geſtalt ſchlechthin indifferenzirt wird, hört es nicht auf, die Natur des Verhältniſſes zu haben; es bleibt ein Verhältniß der organiſchen zur unorganiſchen Natur.

Aber, wie oben gezeigt, iſt das Verhältniß, als Seite der Unendlichkeit, ſelbſt ein gedoppeltes: das eine Mal inſofern die Einheit oder das Ideelle, das andere Mal inſofern das Viele oder das Reelle das Erſte und Herrſchende iſt. Nach jener Seite iſt es eigentlich in der Geſtalt, und in der Indifferenz. Und die ewige Unruhe des Begriffs oder der Unendlichkeit iſt theils in der Organiſation ſelbſt ſich ſelbſt aufzehrend und die Erſcheinung des Lebens (das rein Quantitative) hingebend, daß es als ſein eigenes Saamenkorn aus ſeiner Aſche ewig zu neuer Jugend ſich emporhebe; — theils ſeine Differenz nach Außen ewig vernichtend und vom Unorganiſchen ſich nährend, und es producirend, aus der Indifferenz eine Differenz oder ein Verhältniß einer unorganiſchen Natur hervorrufend und daſſelbe wieder aufhebend und ſie wie ſich ſelbſt verzehrend. Wir werden gleich ſehen, was dieſe unorganiſche Natur des Sittlichen iſt. Aber zweitens iſt in dieſer Seite des Verhältniſſes oder der Unendlichkeit auch das Beſtehen des Vernichteten geſetzt; denn eben da der abſolute Begriff das Gegentheil ſeiner ſelbſt iſt, iſt mit ſeiner reinen Einheit und Negativität auch das Seyn der Differenz geſetzt. Oder das Vernichten ſetzt etwas, was es vernichtet, oder das Reelle; und ſo wäre eine für die Sittlichkeit unüberwindliche Wirklichkeit und Differenz. Die Individualität, welche (durch den Sitz, den die Unendlichkeit hier in der ganzen Kraft ihres Gegenſatzes aufge-

ſchlagen hat, — und nicht bloß der Möglichkeit nach, ſondern actu —) der Wirklichkeit nach im Gegenſatze iſt, vermöchte nicht ſich von der Differenz zu reinigen, und in die abſolute Indifferenz ſich aufzunehmen. Daß Beides, das Aufgehobenſeyn des Gegenſatzes und das Beſtehen deſſelben, nicht nur ideell, ſondern auch reell ſey, iſt überhaupt das Setzen einer Abtrennung und Ausſonderung; ſo daß die Realität, in welcher die Sittlichkeit objectiv iſt, getheilt ſey in einen Theil, welcher abſolut in die Indifferenz aufgenommen iſt, und in einen, worin das Reelle als ſolches beſtehend, alſo relativ identiſch iſt und nur den Widerſchein der abſoluten Sittlichkeit in ſich trägt.

Es iſt hiermit geſetzt ein Verhältniß der abſoluten Sittlichkeit, die ganz inwohnend in den Individuen und ihr Weſen ſey, zu der relativen Sittlichkeit, die ebenſo in Individuen reell iſt. Anders kann die ſittliche Organiſation in der Realität ſich nicht rein erhalten, als daß die allgemeine Verbreitung des Negativen in ihr gehemmt, und auf Eine Seite geſtellt ſey. Wie nun in dem beſtehenden Reellen die Indifferenz erſcheint, und formale Sittlichkeit iſt, iſt oben gezeigt worden. Der Begriff dieſer Sphäre iſt das reelle Praktiſche, ſubjectiv betrachtet der Empfindung oder des phyſiſchen Bedürfniſſes und Genuſſes, objectiv — der Arbeit und des Beſitzes. Und dieſes Praktiſche, wie es nach ſeinem Begriff geſchehen kann, in die Indifferenz aufgenommen, iſt die formale Einheit, oder das Recht, das in ihm möglich iſt. Ueber welchen Beiden das Dritte als das Abſolute oder das Sittliche iſt. Die Realität aber der Sphäre der relativen Einheit, oder des Praktiſchen und Rechtlichen iſt in dem Syſteme ſeiner Totalität als eigner Stand conſtituirt.

So bilden nach der abſoluten Nothwendigkeit des Sittlichen zwei Stände, wovon der eine als Stand der Freien, das Individuum der abſoluten Sittlichkeit, deſſen Organe die einzelnen Individuen ſind: und das von Seiten ſeiner Indifferenz betrachtet der abſolute lebendige Geiſt, von Seiten ſeiner Objectivität die

lebendige Bewegung und der göttliche Selbſtgenuß dieſes Ganzen in der Totalität der Individuen als ſeiner Organe und Glieder iſt; deſſen formale oder negative Seite aber ebenſo die abſolute ſeyn muß, nämlich Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Beſtimmtheiten geht, ſondern auf den Tod, und deren Product ebenſo nicht Einzelnes, ſondern das Seyn und die Erhaltung des Ganzen der ſittlichen Organiſation iſt. Dieſem Stande weiſt Ariſtoteles als ſein Geſchäft das an, wofür die Griechen den Namen πολιτεύειν hatten, was in und mit und für ſein Volk leben, ein allgemeines dem Oeffentlichen ganz gehöriges Leben führen ausdrückt, — oder das Philoſophiren; welche beide Geſchäfte Plato, nach ſeiner höhern Lebendigkeit, nicht getrennt, ſondern ſchlechthin verknüpft ſehen will.

Der andere Stand iſt der der nicht Freien, welcher in der Differenz des Bedürfniſſes und der Arbeit, und im Rechte und der Gerechtigkeit des Beſitzes und Eigenthums iſt; deſſen Arbeit auf die Einzelnheit geht, und alſo die Gefahr des Todes nicht in ſich ſchließt. Zu welchen der dritte Stand gerechnet werden muß, der in der Rohheit ſeiner nicht bildenden Arbeit nur mit der Erde als Element zu thun und deſſen Arbeit das Ganze des Bedürfniſſes im unmittelbaren Object ohne Zwiſchenglieder vor ſich hat, alſo ſelbſt eine gediegene Totalität und Indifferenz wie ein Element iſt: hiermit ſich außer der Differenz des Verſtandes des zweiten Standes, ſeine Leiber und ſeinen Geiſt in der Möglichkeit formeller abſoluter Sittlichkeit, der Tapferkeit und eines gewaltſamen Todes erhält, alſo den erſten Stand nach der Maſſe und dem elementariſchen Weſen zu vermehren vermag.

Dieſe beiden Stände überheben den erſten des Verhältniſſes, in welchem die Realität theils in ihrer ruhenden, theils in ihrer thätigen Beziehung, als Beſitz und Eigenthum und als Arbeit fixirt iſt; — nach der Weiſe, wie auf eine zur Zeit ſich hierauf beſchränkende Art unter den neuern Völkern nach und nach die erwerbende Klaſſe aufgehört, Kriegsdienſte zu thun, und die Tapfer-

keit ſich gereinigter zu einem beſondern Stande gebildet hat, der durch jene des Erwerbens überhoben, und welchem Beſitz und Eigenthum wenigſtens etwas Zufälliges iſt. Die Conſtitution jenes zweiten Standes, ihrer Materie nach, beſtimmt Plato ſo, daß (wie „die königliche Kunſt diejenigen, welche der tapfern und gezügelten Sitte und welche andere ſonſt zur Tugend treibt, nicht theilhaftig zu werden vermögen, ſondern nur deſſen, was zur Gottloſigkeit und Uebermuth und Ungerechtigkeit durch ſeine böſe gewaltſame Natur hinſtößt, durch Tod und Verbannung und die letzte Schmach bezwingt und auswirſt") — daß „die königliche Kunſt dagegen die Naturen, die in Rohheit und Niedrigkeit liegen, zum knechtiſchen Geſchlechte unterjocht;" [1] und Ariſtoteles erkennt dasjenige dazu gehörig, „was durch ſeine Natur nicht ſein eigen, ſondern eines Andern iſt," — „was ſich wie Leib zu einem Geiſte verhält." [2]

Aber das Verhältniß deſſen, was durch ſeine Natur eines Andern iſt, und ſeinen Geiſt nicht in ſich ſelbſt hat, zu der abſolut ſelbſtſtändigen Individualität vermag ſeiner Form nach ein gedoppeltes zu ſeyn: nämlich entweder ein Verhältniß der Individuen dieſes Standes als beſondern zu den Individuen des erſtern als beſondern; oder von Allgemeinem zu Allgemeinem. Jenes Verhältniß der Sklaverei iſt in der empiriſchen Erſcheinung der Univerſalität des Römiſchen Reichs von ſelbſt verſchwunden. In dem Verluſte der abſoluten Sittlichkeit, und mit der Erniedrigung des edlen Standes ſind ſich die beiden vorher beſonderen Stände gleich geworden; und mit dem Aufhören der Freiheit hat nothwendig die Sklaverei aufgehört. Indem das Princip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden mußte, hat es überhaupt den inneren wahrhaften Unterſchied der Stände aufgehoben: und fürs Erſte nicht die obengeſetzte Abſonderung von

[1] Politicus, p. 308—309, Steph. (p. 359—360, Bekk.).
[2] Politicorum Libr. I., c. 4; c. 5 (ed. Bekk.).

Ständen, noch weniger die durch ſie bedingte Form der Abſonderung derſelben zu Stande gebracht, nach welcher ſie unter der Form der Allgemeinheit nur als ganzer Stand zum ganzen Stand im Verhältniſſe der Herrſchaft und der Abhängigkeit ſind, ſo daß auch in dieſem Verhältniſſe die Beiden, die in der Beziehung ſind, allgemeine bleiben; wie hingegen im Verhältniß der Sklaverei die Form der Beſonderheit die beſtimmende deſſelben, und nicht Stand gegen Stand, ſondern dieſe Einheit eines jeden Theils in der realen Beziehung aufgelöſt iſt, und die Einzelnen von Einzelnen abhängig ſind. Das Princip der Allgemeinheit und Gleichheit hat ſich zuerſt des Ganzen ſo bemächtigen müſſen, daß es an die Stelle einer Abſonderung eine Vermiſchung beider Stände ſetzte. In dieſer Vermiſchung unter dem Geſetz der formalen Einheit iſt in Wahrheit der erſte Stand ganz aufgehoben, und der zweite zum alleinigen Volk gemacht; das Bild von welcher Veränderung Gibbon in dieſen Zügen ausdrückt: „Der lange Friede und die gleichförmige Herrſchaft der Römer führte ein langſames und geheimes Gift in die Lebenskräfte des Reichs. Die Geſinnungen der Menſchen waren allmählig auf Eine Ebene gebracht, das Feuer des Genius ausgelöſcht, und ſelbſt der militairiſche Geiſt verdunſtet. Der perſönliche Muth blieb; aber ſie beſaßen nicht mehr dieſen öffentlichen Muth, welcher von der Liebe zur Unabhängigkeit, dem Sinne der National-Ehre, der Gegenwart der Gefahr, und der Gewohnheit zu befehlen genährt wird. Sie empfingen Geſetze und Befehlshaber von dem Willen ihres Monarchen, und die Nachkommenſchaft der kühnſten Häupter war mit dem Rang von Bürgern und Unterthanen zufrieden. Die höher ſtrebenden Gemüther ſammelten ſich zu der Fahne der Kaiſer. Und die verlaſſenen Länder, politiſcher Stärke oder Einheit beraubt, ſanken unmerklich in die matte Gleichgültigkeit des Privatlebens."

Mit dieſem allgemeinen Privatleben, und für den Zuſtand, in welchem das Volk nur aus einem zweiten Stande beſteht, iſt

unmittelbar das formale Rechtsverhältniß, welches das Einzeln-ſeyn fixirt und abſolut ſetzt, vorhanden; und es hat ſich auch die vollſtändigſte Ausbildung der auf daſſelbe ſich beziehenden Geſetz-gebung aus einer ſolchen Verdorbenheit und univerſellen Ernie-drigung gebildet und entwickelt. Dieſes Syſtem von Eigenthum und Recht, das um jenes Feſtſeyns der Einzelnheit willen in nichts Abſolutem und Ewigem, ſondern ganz im Endlichen und Formellen iſt, muß, reell abgeſondert und ausgeſchieden von dem edlen Stande, ſich in einem eignen Stande conſtituiren, und hier dann in ſeiner ganzen Länge und Breite ſich ausdehnen können. Es gehören ihm theils die für ſich untergeordneten und im For-mellen bleibenden Fragen über den rechtlichen Grund von Beſitz, Vertrag u. ſ. w. an, theils aber überhaupt die ganze endloſe Er-panſion der Geſetzgebung über (wie Plato die Rubriken dieſer Dinge aufführt) „dieſe gerichtlichen Gegenſtände der Verträge Ein-zelner gegen Einzelne über Sachen oder Handarbeiten, wie auch der Injurien und Schläge, Anordnungen über Competenz und Beſtellungen von Richtern, und wo ein Eintreiben oder Auflegen von Zöllen auf den Märkten und Häfen nothwendig ſey, — als worüber ſchönen und guten Männern vorzuſchreiben nicht würdig iſt. Denn ſie werden das Viele, was darüber feſtgeſetzt werden muß, von ſelbſt leicht finden, wenn Gott ihnen den Segen einer wahrhaft ſittlichen Verfaſſung giebt. Wo aber dieß nicht der Fall iſt, ſo erfolgt, daß ſie das Leben damit zubringen, Vieles der-gleichen feſtzuſetzen und zu verbeſſern, meinend, ſie werden des Beſten ſich endlich bemächtigen: daß ſie leben, wie Kranke, die aus Unenthaltſamkeit nicht aus ihrer ſchlechten Diät treten wol-len, und durch die Heilmittel nichts bewirken, als mannigfalti-gere und größere Krankheiten zu erzeugen, während ſie immer hoffen, wenn Jemand ihnen ein Mittel räth, von dieſem geſund zu werden. Eben ſo poſſierlich ſind diejenigen, welche Geſetze über die angeführten Dinge geben, und daran immer beſſern, in

der Meinung, darüber ein Ende zu erreichen, — unwiſſend, daß ſie in der That gleichſam die Hydra zerſchneiden." [1]

„Wenn es nun wahr iſt, daß mit zunehmender Zügelloſigkeit und Krankheit in dem Volke die vielen Gerichtshöfe ſich öffnen, und einer ſchlechten und ſchimpflichen Zucht kein größeres Zeichen gefunden werden kann, als daß vortrefflicher Aerzte und Richter nicht nur die Schlechten und die Handwerker bedürfen, ſondern auch die, welche in einer freien Bildung gezogen zu ſeyn ſich rühmen, eine von Andern als Herren und Richtern auferlegte Gerechtigkeit zu haben genöthigt ſind, und viele Zeit vor Gerichten mit Klagen und Vertheidigen zubringen," [2] — wenn dieſes Syſtem zugleich als allgemeiner Zuſtand ſich da entwickeln und die freie Sittlichkeit zerſtören muß, wo ſie mit jenen Verhältniſſen vermiſcht, und von denſelben und ihren Folgen nicht urſprünglich geſondert iſt: ſo iſt nothwendig, daß dieſes Syſtem mit Bewußtſeyn aufgenommen, in ſeinem Recht erkannt, von dem edlen Stande ausgeſchloſſen, und ihm ein eigner Stand, als ſein Reich eingeräumt ſey, worin es ſich feſtſetzen, und an ſeiner Verwirrung und der Aufhebung einer Verwirrung durch eine andere ſeine völlige Thätigkeit entwickeln könne.

Es beſtimmt ſich hiernach die Potenz dieſes Standes ſo, daß er in dem Beſitz überhaupt und in der Gerechtigkeit, die hierin über Beſitz möglich iſt, ſich befindet, daß er zugleich ein zuſammenhängendes Syſtem conſtituirt: und — unmittelbar dadurch, daß das Verhältniß des Beſitzes in die formelle Einheit aufgenommen iſt, — jeder Einzelne (da er an ſich eines Beſitzes fähig iſt) gegen Alle, als Allgemeines, oder als Bürger, in dem Sinne als bourgeois, ſich verhält; für die politiſche Nullität, nach der die Mitglieder dieſes Standes Privatleute ſind, den Erſatz in den Früchten des Friedens und des Erwerbes, und in der

[1] De Republica, IV., p. 425—426, Steph. (p. 176—178, Bekk.).
[2] Ibidem, III., p. 404—405 (p. 142—143).

vollkommenen Sicherheit des Genuſſes derſelben findet, ſowohl inſofern ſie aufs Einzelne als auf das Ganze deſſelben geht. Auf das Ganze aber geht die Sicherheit für jeden Einzelnen, inſofern er der Tapferkeit überhoben, und der Nothwendigkeit (die dem erſten Stande angehört) ſich der Gefahr eines gewaltſamen Todes auszuſetzen entnommen iſt; — welche Gefahr für den Einzelnen die abſolute Unſicherheit alles Genuſſes und Beſitzes und Rechts iſt. Durch dieſe aufgehobene Vermiſchung der Principien und die conſtituirte und bewußte Sonderung derſelben, erhält jedes ſein Recht: und es iſt allein dasjenige zu Stande gebracht, was ſeyn ſoll, die Realität der Sittlichkeit als abſoluter Indifferenz, und zugleich ebenderſelben als des reellen Verhältniſſes im beſtehenden Gegenſatze; ſo daß das Letztere von dem Erſtern bezwungen iſt, und daß dieſes Bezwingen ſelbſt indifferentiirt und verſöhnt iſt. Welche Verſöhnung eben in der Erkenntniß der Nothwendigkeit und in dem Rechte beſteht, welches die Sittlichkeit ihrer unorganiſchen Natur und den unterirdiſchen Mächten giebt, indem ſie ihnen einen Theil ihrer ſelbſt überläßt und opfert. Denn die Kraft des Opfers beſteht in dem Anſchauen und Objectiviren der Verwickelung mit dem Unorganiſchen; — durch welche Anſchauung dieſe Verwickelung gelöſt, das Unorganiſche abgetrennt, und, als ſolches erkannt, hiermit ſelbſt in die Indifferenz aufgenommen iſt: das Lebendige aber, indem es das, was es als einen Theil ſeiner ſelbſt weiß, in daſſelbe legt, und dem Tode opfert, deſſen Recht zugleich anerkannt und zugleich ſich davon gereinigt hat.

Es iſt dieß nichts Anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Abſolute ewig mit ſich ſelbſt ſpielt: daß es ſich ewig in die Objectivität gebiert, in dieſer ſeiner Geſtalt hiermit ſich dem Leiden und dem Tode übergiebt, und ſich aus ſeiner Aſche in die Herrlichkeit erhebt. Das Göttliche in ſeiner Geſtalt und Objectivität hat unmittelbar eine gedoppelte Natur, und ſein Leben iſt das abſolute Einsſeyn dieſer Naturen.

Digitized by Google

Aber die Bewegung des abſoluten Widerſtreits dieſer zwei Naturen ſtellt ſich an der göttlichen, welche darin ſich begriffen hat, als Tapferkeit dar, mit welcher ſie von dem Tode der andern widerſtreitenden ſich befreit, jedoch durch dieſe Befreiung ihr eiges nes Leben giebt (denn dieſes iſt nur in dem Verbundenſeyn mit dieſem andern): aber ebenſo abſolut aus ihm auferſteht (denn in dieſem Tode, als der Aufopferung der zweiten Natur, iſt der Tod bezwungen); an der andern erſcheinend aber ſtellt ſich die göttliche Bewegung ſo dar, daß die reine Abſtraction dieſer Natur, welche eine bloß unterirdiſche reine negative Macht wäre, durch die lebendige Vereinigung mit der göttlichen aufgehoben iſt, — daß dieſe in ſie hineinſcheint und ſie durch dieß ideelle Einsſeyn im Geiſt zu ihrem ausgeſöhnten lebendigen Leibe macht, der als der Leib zugleich in der Differenz und in der Vergänglichkeit bleibt, und durch den Geiſt das Göttliche, als ein ſich Fremdes anſchaut.

Das Bild dieſes Trauerſpiels, näher für das Sittliche beſtimmt, iſt der Ausgang jenes Proceſſes der Eumeniden, als der Mächte des Rechts, das in der Differenz iſt, und Apollo's, des Gottes des indifferenten Lichts, über Oreſt, vor der ſittlichen Organiſation, dem Volke Athens; — welches menſchlicher Weiſe als Areopagus Athens, in die Urne beider Mächte gleiche Stimmen legt, das Nebeneinanderbeſtehen beider anerkennt, allein ſo den Streit nicht ſchlichtet, und keine Beziehung und Verhältniß derſelben beſtimmt: aber göttlicher Weiſe als die Athene Athens, den durch den Gott ſelbſt in die Differenz Verwickelten dieſem ganz wiedergiebt, und mit der Scheidung der Mächte, die an dem Verbrecher beide Theil hatten, auch die Verſöhnung ſo vornimmt, daß die Eumeniden von dieſem Volke als göttliche Mächte geehrt würden, und ihren Sitz jetzt in der Stadt hätten, ſo daß ihre wilde Natur des Anſchauens der ihrem unten in der Stadt errichteten Altare gegenüber auf der Burg hoch thronenden Athene genöſſe, und hierdurch beruhigt wäre.

Wenn die Tragödie darin iſt, daß die ſittliche Natur ihre unorganiſche, damit ſie ſich nicht mit ihr verwickele, als ein Schickſal von ſich abtrennt und ſich gegenüber ſtellt, und, durch die Anerkennung deſſelben in dem Kampfe, mit dem göttlichen Weſen, als der Einheit von Beidem, verſöhnt iſt, ſo wird dagegen, um dieſes Bild auszuführen, die Komödie überhaupt auf die Seite der Schickſalloſigkeit fallen: entweder daß ſie innerhalb der abſoluten Lebendigkeit, und alſo nur Schattenbilder von Gegenſätzen oder Scherze von Kämpfen mit einem gemachten Schickſal und erdichteten Feinde, — oder innerhalb der Nichtlebendigkeit fällt, und alſo nur Schattenbilder von Selbſtſtändigkeit und von Abſolutheit darſtellt; jene die alte oder göttliche Komödie, dieſe die moderne Komödie.

Die göttliche Komödie iſt ohne Schickſal, und ohne wahrhaften Kampf, darum daß in ihr die abſolute Zuverſicht und Gewißheit der Realität des Abſoluten ohne Gegenſatz iſt, und was als Gegenſatz eine Bewegung in dieſe vollkommene Sicherheit und Ruhe bringt, nur ein ernſtloſer, keine innere Wahrheit habender Gegenſatz iſt: dieſer Gegenſatz ſtelle ſich nun dar gegen die fremd und außerhalb erſcheinende, aber in abſoluter Gewißheit daſtehende Göttlichkeit, als der Reſt oder Traum eines Bewußtſeyns vereinzelter Selbſtſtändigkeit, auch als ein zwar fixirtes und feſtgehaltenes Bewußtſeyn der Eigenheit, aber daſſelbe in völliger Ohnmacht und Kraftloſigkeit; — oder aber ſtelle ſich der Gegenſatz auch in einer ſelbſtempfundenen und in ſich bewußten Göttlichkeit dar, welche mit Bewußtſeyn ſich Gegenſätze und Spiele erzeugt, in denen ſie mit abſolutem Leichtſinn einzelne ihrer Glieder an das Erringen eines beſtimmten Preiſes ſetzt, und ihre mannigfaltigen Seiten und Momente ſich zur vollkommenen Individualität ausgebähren und zu eigenen Organiſationen ſich bilden läßt, ſo wie ſie überhaupt auch als Ganzes ihre Bewegungen nicht als Bewegungen gegen ein Schickſal, ſondern als Zufälligkeiten nehmen kann, ſich ſelbſt für unüberwindlich, den Verluſt

für nichts achtend, der abſoluten Herrſchaft über jede Eigenheit und Ausſchweifung gewiß, und ſich deſſen bewußt, was Plato in anderer Rückſicht ſagt, daß „eine πόλις eine zum Bewundern ſtarke Natur hat." Eine ſolche ſittliche Organiſation wird ſo z. B. ohne Gefahr und Angſt oder Neid einzelne Glieder zu Extremen des Talents in jeder Kunſt und Wiſſenſchaft und Geſchicklichkeit hinaustreiben, und ſie darin zu etwas Beſonderem machen: ihrer ſelbſt ſicher, daß ſolche göttlichen Monſtruoſitäten der Schönheit ihrer Geſtalt nicht ſchaden, ſondern komiſche Züge ſind, die einen Moment ihrer Geſtalt erheitern. Als ſolche heitere Erhöhungen einzelner Züge werden wir, um ein beſtimmtes Volk anzuführen, den Homer, Pindar, Aeſchylus, Sophokles, Plato, Ariſtophanes, u. ſ. w. anſehen können; aber auch ſowohl in der ernſthaften Reaction gegen die ernſthafter werdende Beſonderung des Sokrates und vollends in der Reue darüber, als in der pullulirenden Menge und hohen Energie der zugleich aufkeimenden Individualiſirungen nicht verkennen: daß dieß die innere Lebendigkeit, damit in ihre Extreme herauszutreten, in der Reife dieſer Saamenkörner ihre Kraft, aber auch die Nähe des Todes dieſes Körpers, der ſie trug, ankündigte, — und die Gegenſätze (die ſie überhaupt hervorrief, und vorher ſelbſt in ihrem ernſthaftern und weitgreifendern Ausſehen, wie Kriege, als Zufälligkeiten und mit gleichem Leichtſinn erregen und betreiben konnte) nicht mehr für Schattenbilder, ſondern für ein übermächtig werdendes Schickſal nehmen mußte.

Auf einer andern Seite aber iſt die andere Komödie, deren Verwickelungen ohne Schickſal und ohne wahrhaften Kampf ſind, weil die ſittliche Natur in jenem ſelbſt befangen iſt. Die Knoten ſchürzen ſich hier nicht in ſpielenden, ſondern in für dieſen ſittlichen Trieb ernſthaften, für den Zuſchauer aber komiſchen Gegenſätzen; und die Rettung gegen ſie wird in einer Affectation von Charakter und Abſolutheit geſucht, die ſich beſtändig getäuſcht und abgeſetzt findet. Der ſittliche Trieb (denn es iſt nicht die

bewußte abſolute ſittliche Natur, die in dieſer Komödie ſpielt) muß, um es kurz zu ſagen, das Beſtehende in die formale und negative Abſolutheit des Rechts verwandeln, und dadurch ſeiner Angſt die Meinung von Feſtigkeit für ſeinen Beſitz geben, ſeine Habſeligkeiten durch Tractate und Verträge und alle erdenklichen Verclauſulirungen zu etwas Sicherem und Gewiſſem erheben, die Syſteme darüber aus Erfahrung und Vernunft, als der Gewißheit und Nothwendigkeit ſelbſt, deduciren, und mit den tiefſinnigſten Raiſonnements begründen: aber (wie unterirdiſche Geiſter, bei dem Dichter, die Pflanzungen, die ſie in den hölliſchen Wüſteneien anlegten, vom nächſten Sturmwinde weggefegt ſahen) ſo, durch die nächſte Umwendung oder gar Emporrichtung des Erdengeiſtes, halbe und ganze Wiſſenſchaften weggeſchwemmt, die aus Erfahrung und Vernunft bewieſen waren, ein Rechts-Syſtem durch das andere verdrängt, hier Humanität an die Stelle von Härte, dort zu gleicher Zeite den Willen der Macht an die Stelle der Vertrags-Sicherheit treten, und im Wiſſenſchaftlichen wie in der Wirklichkeit die wohlerworbenſten und verſichertſten Beſitzungen von Grundſätzen und Rechten verheert ſehen; und entweder meinen, es ſeyen die eigenen über dem Schickſal mit Vernunft und Willen ſchwebenden Bemühungen, die in ſolchem Stoff ſich abarbeiten, und die ſolche Veränderungen hervorgebracht hätten, — oder auch ſich über ſie als Unerwartetes und nicht Gehöriges ereifern, und zuerſt alle Götter gegen ſolche Nothwendigkeit anrufen, und dann ſich darein fügen. In beiden Fällen giebt der ſittliche Trieb, der in dieſen Endlichkeiten eine abſolute Unendlichkeit ſucht, nur die Farce ſeines Glaubens und ſeiner nicht ſterbenden Täuſchung, die (am Finſterſten, wo ſie am Hellſten) ſchon im Verluſt und Unrecht iſt, wo ſie in den Armen der Gerechtigkeit, Zuverläſſigkeit und des Genuſſes ſelbſt zu ruhen meint.

Die Komödie trennt die zwei Zonen des Sittlichen ſo von einander ab, daß ſie jede rein für ſich gewähren läßt, daß in der einen die Gegenſätze und das Endliche ein weſenloſer Schatten,

in der andern aber das Abſolute eine Täuſchung iſt. Das wahrhafte und abſolute Verhältniß aber iſt, daß die eine im Ernſte in die andere ſcheint, jede mit der andern in leibhafter Beziehung und daß ſie für einander gegenſeitig das ernſte Schickſal ſind. Das abſolute Verhältniß iſt alſo im Trauerſpiel aufgeſtellt.

Denn obwohl in der lebendigen Geſtalt oder der organiſchen Totalität der Sittlichkeit dasjenige, was die reelle Seite derſelben ausmacht, im Endlichen iſt, und darum zwar an und für ſich ſein leibliches Weſen nicht vollkommen in ihre Göttlichkeit aufnehmen kann: ſo drückt es jedoch ſchon an ſich ſelbſt ihre abſolute Idee, aber verzogen aus. Sie vereinigt zwar die als Nothwendigkeit auseinandergehaltenen Momente derſelben nicht zur abſoluten Unendlichkeit in ſich innerlich, ſondern hat dieſe Einheit nur als eine nachgeahmte negative Selbſtſtändigkeit, nämlich als Freiheit des Einzelnen; aber es iſt doch dieſes reelle Weſen ſchlechthin der abſoluten indifferenten Natur und Geſtalt der Sittlichkeit verbunden. Wenn es dieſelbe nur als ein Fremdes anſchauen muß, ſo ſchaut es ſie doch an, und iſt im Geiſte Eins mit ihr. Es iſt, ſelbſt für daſſelbe, ſchlechthin das Erſte, daß die ganz reine und indifferente Geſtalt und das ſittliche abſolute Bewußtſeyn ſey: und das Zweite iſt das Gleichgültige, daß es als das Reelle ſich zu ihm nur als deſſen empiriſches Bewußtſeyn verhalte; wie es das Erſte iſt, daß ein abſolutes Kunſtwerk ſey, und erſt das Zweite, ob dieſer beſtimmte Einzelne deſſen Urheber ſey, oder nur daſſelbe anſchaue und genieße. So nothwendig jene Exiſtenz des Abſoluten iſt, ſo nothwendig iſt auch dieſe Vertheilung, daß Einiges der lebendige Geiſt, das abſolute Bewußtſeyn und die abſolute Indifferenz des Ideellen und Reellen der Sittlichkeit ſelbſt ſey, — Anderes aber deſſen leibliche und ſterbliche Seele und ſein empiriſches Bewußtſeyn, das ſeine abſolute Form und das innere Weſen nicht vollkommen vereinigen darf, aber doch der abſoluten Anſchauung als eines gleichſam ihm Fremden genießt, und, für das reelle Bewußtſeyn, durch Furcht und Ver-

trauen ſo wie durch Gehorſam mit ihm Eins iſt, für das ideelle aber, in der Religion, dem gemeinſchaftlichen Gott und dem Dienſte deſſelben, ſich ganz mit ihm vereinigt.

Aber das, was wir unter der äußern Form des erſten Standes auf die eine Seite geſtellt haben, iſt das reale abſolute Bewußtſeyn der Sittlichkeit. Es iſt Bewußtſeyn, und als ſolches nach der negativen Seite reine Unendlichkeit, und die höchſte Abſtraction der Freiheit, d. i. das bis zu ſeiner Aufhebung getriebene Verhältniß des Bezwingens, oder der freie gewaltſame Tod: — nach der poſitiven Seite aber iſt das Bewußtſeyn die Einzelnheit und Beſonderheit des Individuums. Aber dieſes an ſich Negative, nämlich das Bewußtſeyn überhaupt, von dem die angezeigten Unterſcheidungen nur ſeine beiden Seiten ſind, iſt abſolut in das Poſitive, — ſeine Beſonderheit und Unendlichkeit oder Idealität abſolut in das Allgemeine und Reale auf eine vollkommene Weiſe aufgenommen; welches Einsſeyn die Idee des abſoluten Lebens der Sittlichkeit iſt. In dieſem Einsſeyn der Unendlichkeit und der Realität in der ſittlichen Organiſation ſcheint die göttliche Natur — von welcher Plato ſagt, daß „ſie ein unſterbliches Thier ſey, deſſen Seele und Leib aber auf ewig zuſammengeboren ſind" — den Reichthum ihrer Mannigfaltigkeit zugleich in der höchſten Energie der Unendlichkeit und Einheit darzuſtellen, welche die ganz einfache Natur des ideellen Elements wird.

Denn das vollkommenſte Mineral ſtellt zwar in jedem Theil, der von einer Maſſe abgeſondert wird, die Natur des Ganzen vor, aber ſeine ideelle Form iſt ſowohl als innere des Bruchs, als auch als die äußere der Kryſtalliſation ein Außereinander; und nicht, wie in den Elementen des Waſſers, Feuers und der Luft, iſt jeder beſondere Theil die vollkommene Natur und der Repräſentant des Ganzen, ſowohl dem Weſen als der Form oder Unendlichkeit nach. Nicht weniger iſt auch die reelle Form deſſelben nicht von der wahrhaften Identität der Unendlichkeit durchdrungen, ſondern ſeine Sinne haben kein Bewußtſeyn. Sein Licht

iſt eine einzelne Farbe, und ſieht nicht; oder iſt es die Indifferenz derſelben, ſo iſt kein Hemmungspunkt gegen ihren Durchgang durch ſich. Sein Ton tönt angeſchlagen von einem Fremden, aber nicht aus ſich; ſein Geſchmack ſchmeckt nicht, ſein Geruch riecht nicht, ſeine Schwere und Härte fühlt nicht. Wenn es nicht der Einzelnheit der Beſtimmungen des Sinnes angehört, ſondern ſie in der Indifferenz vereinigt: iſt es die unentfaltete, verſchloſſene Differenzloſigkeit, nicht die ſich in ſich trennende und ihre Trennung unterjochende Einheit; ſo wie auch die Elemente, die in allen ihren Theilen ſich gleich ſind, nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Differenzen, und nur die Indifferenz unter der Form der Quantität, nicht als Indifferenz des qualitativ Geſetzten in ſich haben. Die Erde aber als das organiſche und individuelle Element breitet ſich durch das Syſtem ſeiner Geſtalten von der erſten Starrheit und Individualität an in Qualitatives und Differenz aus, und reſumirt ſich erſt in der abſoluten Indifferenz der ſittlichen Natur allein in die vollkommene Gleichheit aller Theile und das abſolute reale Einsſeyn des Einzelnen mit dem Abſoluten; — in den erſten Aether, welcher aus ſeiner ſich ſelbſt gleichen, flüſſigen und weichen Form ſeine reine Quantität durch die individuellen Bildungen in Einzelnheit und Zahl zerſtreut: und dieſes abſolut ſpröde und rebelliſche Syſtem dadurch vollkommen bezwingt, daß die Zahl zur reinen Einheit und zur Unendlichkeit geläutert, und Intelligenz wird: und ſo das Negative, dadurch daß es abſolut negativ wird (denn der abſolute Begriff iſt das abſolute unmittelbare Gegentheil ſeiner ſelbſt, und „das Nichts iſt," wie ein Alter ſagt, „nicht weniger als das Etwas") mit dem poſitiv Abſoluten vollkommen Eins ſeyn kann. Und in der Intelligenz iſt die Form oder das Ideelle abſolute Form, und als ſolche reell, und in der abſoluten Sittlichkeit die abſolute Form mit der abſoluten Subſtanz auf's Wahrhafteſte verbunden. Von den Individualitäten der Bildungen, welche zwiſchen der einfachen Subſtanz in der Realität als reinem Aether,

und zwiſchen ihr als der Vermählung mit der abſoluten Unendlichkeit liegen, kann keine die Form und qualitative Einheit (es ſey durch die quantitative, elementariſche Gleichheit der Ganzen und der Theile, oder in höhern Bildungen durch die ins Einzelnere der Theile gehende Individualiſirung) und zugleich die formelle Vereinigung derſelben zu einem Ganzen (durch die Geſellſchaftlichkeit der Blätter der Pflanzen, des Geſchlechts, des heerdeweiſen Lebens und gemeinſamen Arbeitens der Thiere) — zur abſoluten Indifferenz mit dem Weſen und der Subſtanz bringen, welche in der Sittlichkeit iſt; weil in der Intelligenz allein die Individualiſirung zu dem abſoluten Extrem, nämlich zum abſoluten Begriffe, das Negative bis zum abſolut Negativen, das unvermittelte Gegentheil ſeiner ſelbſt zu ſeyn, getrieben iſt. Dieſe iſt alſo allein fähig, indem ſie abſolute Einzelnheit iſt, abſolute Allgemeinheit zu ſeyn: indem ſie abſolute Negation und Subjectivität iſt, abſolute Poſition und Objectivität: indem abſolute Differenz und Unendlichkeit, abſolute Indifferenz, — und die Totalität (actu in der Entfaltung aller Gegenſätze, und potentia in dem abſoluten Vernichtet- und Einsſeyn derſelben) die höchſte Identität der Realität und Idealität zu ſeyn.

Wenn der Aether ſeine abſolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannigfaltigkeit herausgeworfen, und in den Blumen der Sonnenſyſteme ſeine innere Vernunft und Totalität in die Expanſion herausgeboren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerſtreut ſind, — diejenigen aber, welche die kreiſenden Blätter dieſer bilden, ſich in ſtarrer Individualität gegen jene verhalten müſſen, und ſo der Einheit jener die Form der Allgemeinheit, der Einheit dieſer die reine Einheit mangelt, und keine von Beiden den abſoluten Begriff als ſolchen in ſich trägt: ſo iſt in dem Syſteme der Sittlichkeit die außereinandergefaltete Blume des himmliſchen Syſtems zuſammengeſchlagen, und die abſoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zuſammengeeint, und die Realität oder der Leib auf's Höchſte Eins mit

der Seele; weil die reelle Vielheit des Leibes ſelbſt nichts Anderes iſt, als die abſtracte Idealität, die abſoluten Begriffe reine Individuen, wodurch dieſe ſelbſt das abſolute Syſtem zu ſeyn vermögen. Deswegen, wenn das Abſolute das iſt, daß es ſich ſelbſt anſchaut, und zwar als ſich ſelbſt, und jene abſolute Anſchauung, und dieſes Selbſterkennen, jene unendliche Expanſion, und dieſes unendliche Zurücknehmen derſelben in ſich ſelbſt, ſchlechthin Eins iſt: ſo iſt, wenn Beides als Attribute reell ſind, der Geiſt höher als die Natur. Denn wenn dieſe das abſolute Selbſtanſchauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittelung und Entfaltung iſt: ſo iſt der Geiſt, der das Anſchauen ſeiner als ſeiner ſelbſt oder das abſolute Erkennen iſt, in dem Zurücknehmen des Univerſums in ſich ſelbſt, ſowohl die auseinandergeworfene Totalität dieſer Vielheit, über welche er übergreift, als auch die abſolute Idealität derſelben, in der er dieß Außereinander vernichtet, und in ſich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflectirt.

Aus dieſer Idee der Natur der abſoluten Sittlichkeit ergiebt ſich nun ein Verhältniß, von welchem noch zu ſprechen iſt: das Verhältniß der **Sittlichkeit des Individuums zur realen abſoluten Sittlichkeit**, und das Verhältniß der Wiſſenſchaften derſelben, der **Moral** und des **Naturrechts**. Da nämlich die reale abſolute Sittlichkeit die Unendlichkeit oder den abſoluten Begriff, die reine Einzelnheit ſchlechthin und in ſeiner höchſten Abſtraction in ſich vereinigt begreift: ſo iſt ſie unmittelbar Sittlichkeit des Einzelnen, und umgekehrt das Weſen der Sittlichkeit des Einzelnen iſt ſchlechthin die reale und darum allgemeine abſolute Sittlichkeit; — die Sittlichkeit des Einzelnen iſt ein Pulsſchlag des ganzen Syſtems, und ſelbſt das ganze Syſtem. Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, die ſonſt verworfen, aus dem Vorherigen vollkommen gerechtfertigt wird: daß es nämlich in der Natur der abſoluten Sittlichkeit iſt, ein Allgemeines oder **Sitten** zu ſeyn; daß alſo das Griechi-

ſche Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das Deutſche dieſe ihre Natur vortrefflich ausdrücken; daß aber die neueren Syſteme der Sittlichkeit, da ſie ein Für-ſich-Seyn und die Einzelnheit zum Princip machen, nicht ermangeln können, an dieſen Worten ihre Beziehung auszuſtellen; und dieſe innere Andeutung ſich ſo mächtig erweiſt, daß jene Syſteme, um ihre Sache zu bezeichnen, jene Worte nicht dazu mißbrauchen konnten, ſondern das Wort Moralität annahmen, was zwar nach ſeinem Urſprung gleichfalls dahin deutet, aber, weil es mehr ein erſt gemachtes Wort iſt, nicht ſo unmittelbar ſeiner ſchlechtern Bedeutung widerſträubt.

Die abſolute Sittlichkeit aber iſt nach dem Bisherigen ſo weſentlich die Sittlichkeit aller, daß man von ihr nicht ſagen kann, ſie ſpiegle ſich als ſolche am Einzelnen ab. Denn ſie iſt ſo ſehr ſein Weſen, als der die Natur durchdringende Aether das untrennbare Weſen der Geſtalten der Natur iſt, und als die Idealität ihrer erſcheinenden Formen, der Raum, in keiner ſich ſchlechthin um nichts beſondert; ſondern wie die Linien und Ecken des Kryſtalls, in denen er die äußere Form ſeiner Natur ausdrückt, Negationen ſind: ſo iſt die Sittlichkeit, inſofern ſie am Einzelnen als ſolchem ſich ausdrückt, ein Negatives. Sie kann ſich fürs Erſte nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn ſie nicht ſeine Seele iſt; und ſie iſt es nur, inſofern ſie ein Allgemeines und der reine Geiſt eines Volkes iſt. Das Poſitive iſt der Natur nach eher als das Negative. Oder, wie Ariſtoteles es ſagt: „Das Volk iſt eher der Natur nach, als der Einzelne; denn wenn der Einzelne abgeſondert nichts Selbſtſtändiges iſt, ſo muß er gleich allen Theilen in Einer Einheit mit dem Ganzen ſeyn. Wer aber nicht gemeinſchaftlich ſeyn kann, oder aus Selbſtſtändigkeit nichts bedarf, iſt kein Theil des Volks, und darum entweder Thier oder Gott.“ [1]

Alsdann, inſofern die Sittlichkeit im Einzelnen ſich als ſolchem

[1] Polit., I., 2.

ausdrückt, iſt ſie unter der Form der Negation geſetzt, d. i. ſie iſt die Möglichkeit des allgemeinen Geiſtes. Und die ſittlichen Eigenſchaften, die dem Einzelnen angehören, wie Muth, oder Mäßigkeit, oder Sparſamkeit, oder Freigebigkeit u. ſ. w., ſind negative Sittlichkeit, — daß nämlich in der Beſonderheit des Einzelnen nicht wahrhaft eine Einzelnheit fixirt, und eine reelle Abſtraction gemacht werde; — und Möglichkeiten oder Fähigkeiten, in der allgemeinen Sittlichkeit zu ſeyn. Dieſe Tugenden, die an ſich Möglichkeiten und in einer negativen Bedeutung ſind, ſind der Gegenſtand der Moral, und man ſieht, daß das Verhältniß des Naturrechts und der Moral ſich auf dieſe Weiſe umgekehrt hat: Daß nämlich der Moral nur das Gebiet des an ſich Negativen zukommt, dem Naturrecht aber das wahrhaft Poſitive, nach ſeinem Namen, daß es conſtruiren ſoll, wie die ſittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt; da hingegen, — wenn ſowohl das Negative, als auch dieſes als die Abſtraction der Aeußerlichkeit, des formalen Sittengeſetzes, des reinen Willens und des Willens des Einzelnen, und dann die Syntheſen dieſer Abſtractionen, wie der Zwang, die Beſchränkung der Freiheit des Einzelnen durch den Begriff der allgemeinen Freiheit u. ſ. w., die Beſtimmung des Naturrechts ausdrückten, — es ein Naturunrecht ſeyn würde, indem bei der Zugrundlegung ſolcher Negationen als Realitäten die ſittliche Natur in das höchſte Verderben und Unglück verſetzt wird.

Aber wie dieſe Eigenſchaften der Reflex der abſoluten Sittlichkeit im Einzelnen als dem Negativen, aber dem Einzelnen, welches in abſoluter Indifferenz mit dem Allgemeinen und Ganzen iſt, alſo ihr Reflex in ihrem reinen Bewußtſeyn ſind: ſo muß auch ein Reflex derſelben in ihrem empiriſchen Bewußtſeyn vorhanden ſeyn, und ſolcher die ſittliche Natur des zweiten Standes, der in der feſtſtehenden Realität, im Beſitz und Eigenthum und außer der Tapferkeit iſt, conſtituiren. Dieſer Reflex derſelben iſt es nun, für den die gewöhnliche Bedeutung der Morali-

tät mehr oder weniger paſſen kann; — das formelle Indifferentſetzen der Beſtimmtheiten des Verhältniſſes, alſo die Sittlichkeit des bourgeois oder des Privatmenſchen, für welche die Differenz der Verhältniſſe feſt iſt, und welche von ihnen abhängt und in ihnen iſt. Eine Wiſſenſchaft dieſer Moralität iſt demnach zunächſt die Kenntniß dieſer Verhältniſſe ſelbſt, ſo daß, inſofern ſie in Beziehung aufs Sittliche betrachtet werden, da dieſe um des abſoluten Fixirtſeyns willen nur formell ſeyn kann, eben jenes oben erwähnte Ausſprechen von Tautologie hier ſeine Stelle findet: Dieſes Verhältniß iſt nur dieſes Verhältniß; wenn du in dieſem Verhältniſſe biſt, ſo ſey, in der Beziehung auf daſſelbe, in demſelben; denn wenn du in Handlungen, welche auf dieſes Verhältniß Beziehung haben, nicht in Beziehung auf daſſelbe handelſt, ſo vernichteſt, ſo hebſt du es auf. Der wahre Sinn dieſer Tautologie ſchließt zugleich unmittelbar in ſich, daß dieß Verhältniß ſelbſt nichts Abſolutes und alſo auch die Moralität, die auf daſſelbe geht, etwas Abhängiges, und nichts wahrhaft Sittliches iſt; — welcher wahre Sinn nach dem Obigen ſich daraus ergiebt, daß nur die Form des Begriffs, die analytiſche Einheit das Abſolute, und alſo negativ Abſolute wegen des Inhalts iſt, der als ein Beſtimmtes der Form widerſpricht.

Jene Eigenſchaften aber, — welche wahrhaft ſittlich ſind, indem in ihnen das Beſondere oder Negative erſcheint, — rein aufgenommen in die Indifferenz, können ſittliche Eigenſchaften heißen; und nur alsdann Tugenden, wenn ſie in einer höhern Energie ſich wieder individualiſiren, und, jedoch innerhalb der abſoluten Sittlichkeit, gleichſam zu eignen lebenden Geſtalten werden, wie die Tugenden eines Epaminondas, Hannibals, Cäſars und einiger Anderer. Als ſolche Energien ſind ſie Geſtalten, und alſo nicht an ſich abſolut, ſo wenig als die Geſtalten der andern organiſchen Bildungen, ſondern das ſtärkere Hervortreten einer Seite der Idee des Ganzen; und die Moral der Tugenden, oder, — wenn wir die Moral überhaupt der Moralität beſtimmen wol-

len, und für die Darſtellung der Tugend der Name **Ethik** genommen würde, — die Ethik muß deswegen nur eine Naturbeſchreibung der Tugenden ſeyn.

Wie nun dieſe auf das Subjective oder Negative Beziehung hat, ſo muß das Negative überhaupt unterſchieden werden, als das Beſtehen der Differenz, und als der Mangel derſelben. Jenes erſte Negative iſt es, wovon vorhin die Rede war; aber dieſes andere Negative, der Mangel der Differenz ſtellt die Totalität als ein Eingehülltes und Unentfaltetes vor, in welchem die Bewegung und die Unendlichkeit in ihrer Realität nicht iſt. Das Lebendige unter dieſer Form des Negativen iſt das **Werden** der Sittlichkeit, und die **Erziehung** nach ihrer Beſtimmtheit das erſcheinende fortgehende Aufheben des Negativen oder Subjectiven. Denn das Kind iſt als die Form der Möglichkeit eines ſittlichen Individuums ein Subjectives oder Negatives, deſſen Mannbarwerden das Aufhören dieſer Form und deſſen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derſelben iſt; aber das Poſitive und das Weſen iſt, daß es an der Bruſt der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer abſoluten Anſchauung zuerſt als eines fremden Weſens lebt, ſie immer mehr begreift, und ſo in den allgemeinen Geiſt übergeht. Es erhellt hieraus von ſelbſt, daß jene Tugenden ſowohl als die abſolute Sittlichkeit, gleich wenig wie das Werden derſelben durch die Erziehung, ein Bemühen um eigenthümliche und abgeſonderte Sittlichkeit ſind, und daß das Beſtreben um eine eigenthümliche poſitive Sittlichkeit etwas Vergebliches und an ſich ſelbſt Unmögliches iſt; und in Anſehung der Sittlichkeit das Wort der weiſeſten Männer des Alterthums allein das Wahre iſt: ſittlich ſey, den Sitten ſeines Landes gemäß zu leben; und in Anſehung der Erziehung das, welches ein Pythagoreer einem auf die Frage: welches die beſte Erziehung für ſeinen Sohn wäre? antwortete: „wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machſt.“ [1]

[1] Diog. Laërt., VIII., §. 16.

Wenn ſo das abſolut Sittliche ſeinen eigenthümlichen organiſchen Leib an den Individuen hat, und ſeine Bewegung und Lebendigkeit im gemeinſamen Seyn und Thun Aller abſolut identiſch als Allgemeines und Beſonderes iſt, und wir es in der Beſonderheit, aber ſo, daß ihr Weſen das abſolut Identiſche ſey, ſo eben, überhaupt aber in jener Identität betrachtet haben: ſo muß es auch in der Form der Allgemeinheit und der Erkenntniß, als Syſtem der Geſetzgebung ſich vorſtellen. So daß dieſes Syſtem vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt: damit es nicht geſchieht (wie oft der Fall iſt), daß dasjenige, was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit iſt, aus ſeinen Geſetzen nicht erkannt werden kann; — welche Ungeſchicklichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Geſetzen zu bringen, und die Angſt, dieſe Sitten zu denken, als ſein anzuſehen und zu bekennen, das Zeichen der Barbarei iſt. Aber dieſe Idealität der Sitten und ihre Form der Allgemeinheit in den Geſetzen muß, inſofern ſie als Idealität beſteht, zugleich auch wieder vollkommmen mit der Form der Beſonderheit vereinigt werden; und ſo die Idealität als ſolche eine reine abſolute Geſtalt erhalten, alſo als Gott des Volkes angeſchaut und angebetet werden, und dieſe Anſchauung ſelbſt wieder ihre Regſamkeit und freudige Bewegung in einem Cultus haben.

Nachdem wir ſo die abſolute Sittlichkeit in den Momenten ihrer Totalität dargeſtellt, und ihre Idee conſtruirt, auch die in Beziehung auf ſie herrſchende Unterſcheidung von Legalität und Moralität, nebſt den damit zuſammenhängenden Abſtractionen der allgemeinen Freiheit einer formellen praktiſchen Vernunft, als weſenloſe Gedankendinge vernichtet, und nicht durch Vermiſchung etwa beider Principien, ſondern durch Aufhebung derſelben und Conſtituirung der abſoluten ſittlichen Identität, die Unterſchiede der Wiſſenſchaft des Naturrechts und der Moral nach der abſoluten Idee beſtimmt haben: ſo haben wir feſtgeſetzt, daß ihr Weſen nicht eine Abſtraction, ſondern die Lebendigkeit des Sittlichen

ſey, und ihr Unterſchied nur das Aeußere und Negative betreffe, und dieſer Unterſchied zugleich das völlig umgekehrte Verhältniß gegen den anderen ſey, indem, nach dem letztern, dem Naturrecht das Formelle und Negative, der Moral aber das Abſolute und Poſitive als Weſen gegeben werden ſoll, aber ſo, daß auch ſelbſt dieſes Abſolute nach der Wahrheit ein nicht weniger Formelles und Negatives, und was hier Formelles und Negatives heißt, vollends ſchlechthin gar nichts iſt.

Wir brauchen nun, um noch das Verhältniß des Naturrechts zu den poſitiven Rechtswiſſenſchaften anzugeben, nur die Fäden deſſelben da aufzunehmen, wo wir es nicht weiter verfolgten, und die Stelle zu bezeichnen, wo es ausläuft.

Zum voraus bemerken wir überhaupt, daß die Philoſophie ſich durch die Allgemeinheit des Begriffs, einer Beſtimmtheit oder einer Potenz willkürlich ihre Grenze im Verhältniß zu einer beſtimmten Wiſſenſchaft ſteckt. Die beſtimmte Wiſſenſchaft iſt nichts Anderes, als die fortgehende Darſtellung und Analyſe (das Wort im höhern Sinne genommen), wie das, was die Philoſophie unentwickelt als eine einfache Beſtimmtheit läßt, ſich wieder verzweigt, und ſelbſt Totalität iſt. Die Möglichkeit aber einer ſolchen Entwickelung liegt formell darin, daß in der Idee unmittelbar das Geſetz der abſoluten Form und der Totalität iſt, nach welchem eine Beſtimmtheit weiter zu erkennen und zu entwickeln iſt. Die reale Möglichkeit aber iſt dadurch vorhanden, daß eine ſolche von der Philoſophie nicht entwickelte Beſtimmtheit oder Potenz nicht eine Abſtraction oder wahrhaft einfaches Atom, ſondern, wie Alles in der Philoſophie, Realität: und eine Realität iſt darum Realität, daß die Totalität und ſelbſt das Syſtem der Potenzen iſt; als ſolche die Potenz darſtellen, iſt die Entwickelung, welche der beſtimmten Wiſſenſchaft angehört.

Es folgt hieraus, daß wir vor der Hand ſagen könnten, daß ein guter Theil deſſen, was poſitive Rechtswiſſenſchaften heißt, vielleicht das Ganze derſelben in die vollkommen entwickelte und

ausgebreitete Philoſophie fallen würde: und daß ſie, darum, weil ſie ſich als eigne Wiſſenſchaften conſtituiren, weder aus der Philoſophie ausgeſchloſſen, noch ihr entgegengeſetzt ſind. Es iſt durch das Fürſichſeyn und die empiriſche Unterſcheidung dieſes Corps von Wiſſenſchaften keine wahrhafte Unterſcheidung deſſelben von der Philoſophie geſetzt. Daß ſie ſich empiriſche Wiſſenſchaften nennen, welche theils ihre Anwendbarkeit in der wirklichen Welt haben, und ihre Geſetze und Verfahrungsart auch vor der gemeinen Vorſtellungsart geltend machen wollen, theils ſich auf individuelle Syſteme beſtehender Verfaſſungen und Geſetzgebungen beziehen, und einem beſtimmten Volke ſo wie einer beſtimmten Zeit angehören, — beſtimmt keinen ſie nothwendig von der Philoſophie ausſchließenden Unterſchied. Denn es muß nichts ſo anwendbar auf die Wirklichkeit ſeyn, und vor der allgemeinen Vorſtellungsart, nämlich der wahrhaft allgemeinen (denn es giebt gemeine Vorſtellungsarten, welche dabei ſehr particulär ſind) ſo ſehr gerechtfertigt ſeyn, als das, was aus der Philoſophie kommt: ſo wie auch nichts ſo ſehr individuell, lebendig und beſtehend ſeyn können, als ebendaſſelbe. Um vom Verhältniſſe dieſer Wiſſenſchaften zur Philoſophie ſprechen zu können, muß erſt ein Unterſchied feſtgeſetzt und beſtimmt werden, wodurch ſie poſitive Wiſſenſchaften ſind.

Fürs Erſte begreifen nun die poſitiven Wiſſenſchaften unter der Wirklichkeit, auf welche ſie ſich zu beziehen vorgeben, nicht nur das Geſchichtliche, ſondern auch die Begriffe, Grundſätze, Verhältniſſe, und überhaupt Vieles, was an ſich der Vernunft angehört und eine innere Wahrheit und Nothwendigkeit ausdrücken ſoll. Ueber ſolches nun ſich auf die Wirklichkeit und Erfahrung zu berufen, und es als ein Poſitives gegen Philoſophie feſtzuhalten, muß an und für ſich als unſtatthaft erkannt werden. Was die Philoſophie als nicht reell erweiſt, von dem iſt unmöglich, daß es in der Erfahrung wahrhaft vorkomme; und wenn die poſitive Wiſſenſchaft ſich auf die Wirklichkeit und die Erfahrung be-

ruft, ſo kann die Philoſophie ihren Erweis der Nichtrealität eines von der poſitiven Wiſſenſchaft behaupteten Begriffs ebenſo nach der empiriſchen Beziehung ausſprechen, und läugnen, daß jenes, was die poſitive Wiſſenſchaft in der Erfahrung und Wirklichkeit zu finden vorgiebt, in ihnen gefunden werde. Das Meinen, daß ſo etwas erfahren werde, eine zufällige ſubjective Anſicht wird freilich die Philoſophie zugeben; aber die poſitive Wiſſenſchaft, wenn ſie in der Erfahrung ihre Vorſtellungen und Grundbegriffe zu finden und aufzuzeigen vorgiebt, will damit etwas Reales, Nothwendiges und Objectives, nicht eine ſubjective Anſicht behaupten. Ob etwas eine ſubjective Anſicht oder eine objective Vorſtellung, ein Meinen oder Wahrheit ſey, kann die Philoſophie allein ausmachen. Der poſitiven Wiſſenſchaft kann ſie ad hominem ihre Weiſe heimgeben, und, außerdem daß ſie ihr das Factum, daß eine Vorſtellung derſelben in der Erfahrung vorkomme, läugnet, im Gegentheil behaupten, daß nur die Vorſtellung der Philoſophie in der Erfahrung zu finden ſey. Daß die Philoſophie ihre Vorſtellung in der Erfahrung aufzeigen könne, davon liegt der Grund unmittelbar in der zweideutigen Natur deſſen, was Erfahrung genannt wird. Denn es iſt nicht die unmittelbare Anſchauung ſelbſt, ſondern dieſelbe in das Intellectuelle erhoben, gedacht und erklärt, aus ihrer Einzelnheit genommen und als Nothwendigkeit ausgeſprochen, was für Erfahrung gilt. Es kommt alſo bei dem, was in der Erfahrung und als Erfahrung aufgezeigt wird, nicht auf dasjenige in ihr an, was wir in Beziehung auf die Trennung, welche in die Anſchauung durch das Denken gebracht wird, Wirklichkeit nennen können. Aber in das Feld des Gedankens die Anſchauung gezogen, muß der Wahrheit der Philoſophie das Meinen unterliegen. Jene Unterſcheidung nun deſſen, was die poſitive Wiſſenſchaft unmittelbar aus der Anſchauung genommen zu haben meint, womit aber ſie ſelbſt als mit einem Verhältniß und Begriff derſelben ſie beſtimmt hat, von demjenigen, was nicht dem Denken angehört, iſt in jedem

Falle ſehr leicht aufzuzeigen, und alſo die vollkommene Befugniß der Philoſophie, ſich deſſelben zu bemächtigen, zu erweiſen.

Alsdann weil ein ſolches auf die Wirklichkeit ſich berufendes Denken in ſeinem Meinen dadurch wahrhaft poſitiv zu ſeyn pflegt, daß es in der Entgegenſetzung iſt, und Beſtimmtheiten feſthält, alſo Gedankendinge oder Dinge der Einbildung für abſolut nimmt und ſeine Grundſätze hieraus nimmt: ſo iſt es dem ausgeſetzt, daß an jeder Beſtimmtheit ihm immer die entgegengeſetzte Beſtimmtheit erwieſen, und aus dem, was es annimmt, vielmehr gerade das Gegentheil hergeleitet wird. So wie, wenn vermehrte Dichtigkeit oder ſpecifiſches Gewicht eines Körpers als Erhöhung der Attractivkraft erklärt wird, ſie ebenſo gut als Erhöhung der Repulſivkraft erklärt werden kann. Denn es kann nur um ſo viel angezogen werden, als zurückgeſtoßen wird; Eines hat nur Bedeutung in Beziehung auf das Andere; um was das Eine größer wäre, als das Andere, um ſo viel wäre es gar nicht; und was alſo als Erhöhung des Einen angeſehen werden ſollte, das kann genau als Erhöhung des Gegentheils betrachtet werden.

So alſo, wenn im Naturrecht überhaupt oder bei der Theorie der Strafe ins Beſondere ein Verhältniß als Zwang beſtimmt wird, die Philoſophie aber die Nichtigkeit dieſes Begriffs erweiſt, und die poſitive Wiſſenſchaft die Erfahrung und Wirklichkeit anſpricht, daß doch wirklich Zwang etwas Reelles ſey, daß Zwang wirklich Statt finde: ſo kann die von der Philoſophie erwieſene Nicht-Realität deſſelben mit eben dem Rechte und mit Berufung auf Erfahrung und Wirklichkeit ſo ausgedrückt werden, daß es gar keinen Zwang gebe, und nie ein Menſch gezwungen werde, noch gezwungen worden ſey. Denn es kommt hier ganz allein auf die Erklärung der Erſcheinung an, ob zum Behuf der Vorſtellung des Zwangs etwas als ein bloß Aeußeres, oder aber als ein Inneres betrachtet wird. Wo alſo irgendwo die Exiſtenz von Zwang aufgewieſen werden will, da kann von einer und eben-

derſelben Erſcheinung gerade das Gegentheil gezeigt werden, nämlich daß ſie nicht ein Zwang, ſondern vielmehr eine Aeußerung der Freiheit ſey; denn dadurch, daß ſie in die Form der Vorſtellung aufgenommen, und hiermit durch das Innere, Ideelle beſtimmt wird, iſt das Subject in der Freiheit gegen dieſelbe. Und wenn das, was als Aeußeres und als Zwang angeſehen werden ſoll, um den Gegenſatz des Innern oder der Freiheit wegzuſchaffen, ins Innere ſelbſt verlegt, und hiernach ein pſychologiſcher Zwang geltend gemacht wird, ſo hilft dieſe Aufnahme des Aeußern in das Innere ebenſo wenig. Denn der Gedanke bleibt ſchlechthin frei, und der pſychologiſche oder der Gedankenzwang vermag nicht ihn zu binden. Die Möglichkeit, — die Beſtimmtheit, welche vorgeſtellt wird, und als Zwang dienen ſoll, aufzuheben, — iſt abſolut; es iſt ſchlechthin möglich, daß der Verluſt einer Beſtimmtheit, welcher durch die Strafe angedroht, auf ſich genommen, und das hingegeben wird, was das Geſetz in der Strafe entreißen will. Wenn alſo in der Erklärung einer Erſcheinung die Vorſtellung einer Beſtimmtheit als Zwang wirken oder gewirkt haben ſoll: ſo iſt die Erklärung aus dem Gegentheil, daß die Erſcheinung eine Aeußerung der Freiheit ſey, ebenſo ſchlechthin möglich. Daß die ſinnliche Triebfeder (es ſey nun, die zur Handlung antreiben, oder die, von der Seite des Geſetzes her, von ihr abſchrecken ſoll) etwas Pſychologiſches, nämlich etwas Inneres iſt, — dadurch iſt ſie unmittelbar in die Freiheit geſetzt, welche von ihr abſtrahiren konnte oder nicht, und Eins wie das Andere iſt Freiheit des Willens. Wird aber dagegen gehalten, man meine doch, und es ſey eine allgemeine Vorſtellungsart, daß ein Zwang (und ein pſychologiſcher) Statt finde: ſo iſt dieß fürs Erſte nicht wahr, ſondern es wird ebenſo gut und ohne Zweifel allgemeiner gemeint, eine Handlung oder die Unterlaſſung einer Handlung komme aus dem freien Willen. Und dann würde man ſich zur Aufſtellung von Grundſätzen und Beſtimmung der Geſetze ebenſo wenig um das Meinen zu bekümmern haben, als

die Aſtronomen ſich in der Erkenntniß der Geſetze des Himmels von der Meinung, daß die Sonne und die Planeten und alle Sterne ſich um die Erde bewegen, gerade ſo groß ſeyen, als ſie erſcheinen u. ſ. w., aufhalten laſſen; ſo wenig als der Schiffsherr ſich um die Meinung, daß das Schiff ruhe, und die Ufer fortgehen, bekümmert. Wenn Beide ſich an die Meinung hielten, ſo würden jene es unmöglich finden, das Sonnenſyſtem zu begreifen, und dieſer würde die Ruderer die Arbeit aufhören, oder die Segel einziehen laſſen; und Beide ſich ſogleich in der Unmöglichkeit, ihren Zweck zu erreichen, befinden, und die Nichtrealität der Meinung unmittelbar inne werden, wie ſie ihr Realität zugeſtehen wollten, — wie oben gezeigt worden iſt, daß der Zwang als Realität gedacht, d. h. in einem Syſtem und in der Totalität vorgeſtellt, unmittelbar ſich und das Ganze aufhebt.

Indem ſo eine Beſtimmtheit, welche von dem Meinen der poſitiven Wiſſenſchaft feſtgehalten wird, das gerade Gegentheil ihrer ſelbſt iſt: ſo iſt für die beiden Partheien, deren jede ſich an die eine der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten hält, gleich möglich, die andere zu widerlegen; — welche Möglichkeit des Widerlegens darin beſteht, daß von jeder Beſtimmtheit gezeigt wird, ſie ſey gar nicht denkbar und gar nichts, ohne Beziehung auf die ihr entgegengeſetzte: aber dadurch, daß ſie nur iſt und nur Bedeutung in Beziehung auf dieſe hat, kann und muß unmittelbar dieſe entgegengeſetzte ebenſo vorhanden ſeyn und aufgezeigt werden. Daß + A keinen Sinn hat ohne Beziehung auf ein — A, daraus iſt zu erweiſen, daß mit + A unmittelbar — A iſt; was der Gegner alsdann ſo faßt, daß vielmehr — A hier vorhanden ſey, als + A: aber ſeinem — A kann ebendieß erwiedert werden.

Oft wird ſich aber auch dieſe Mühe nicht gegeben, und z. B. von der, ſinnlichen Triebfedern entgegengeſetzten, Freiheit, welche um dieſer Entgegenſetzung willen ebenſo wenig eine wahre Freiheit iſt, nicht gezeigt, daß Alles, was als Aeußerung dieſer Freiheit erklärt werden wolle, eigentlich als Wirkung der ſinnli-

chen Triebfedern erklärt werden müſſe, — was ſich ſehr gut thun läßt, aber nicht mehr, als ſich im Gegentheil wieder zeigen läßt, daß, was als Wirkung der ſinnlichen Tiebfeder erfahren werden ſolle, eigentlich als Wirkung der Freiheit erfahren werden müſſe; ſondern es wird von der Freiheit geradezu abſtrahirt und behauptet, daß ſie gar nicht hierher gehöre, weil ſie etwas Inneres, noch mehr etwas Moraliſches, und gar etwas Metaphyſiſches ſey: aber dabei nicht gedacht, daß die andere Beſtimmtheit, bei welcher ſtehen geblieben wird, nämlich der Zwang und die ſinnliche Triebfeder, durch die er geſetzt ſeyn ſoll als etwas Aeußerliches, gar keine Bedeutung hat, ohne das entgegengeſetzte Innere, oder die Freiheit, und daß dieſe ſchlechterdings von dem Zwang nicht abzutrennen iſt. Die Handlung, welche ein Verbrechen iſt, von der Seite angeſehen, daß dadurch, der angedrohten Strafe und der ſinnlichen Triebfeder, welche das Geſetz durch dieſe Drohung aufſtellt, zuwider, etwas **Beſtimmtes** gewollt wird: ſo heißt dieß Beſtimmte etwas Sinnliches, und man wird ſagen, daß es ein ſinnlicher Reiz ſey, von dem das Verbrechen abſtamme; aber von der Seite, daß die Handlung ein Wollen iſt, und die Möglichkeit in ihr, von der ſinnlichen Triebfeder des Geſetzes zu abſtrahiren, ſo erſcheint ſie als frei. Und keine Anſicht, weder jene Beſtimmtheit, noch dieſe Möglichkeit kann weggelaſſen werden, ſondern Eins iſt ſchlechthin an das Andere geknüpft, und damit kann unmittelbar jedes aus ſeinem Gegentheil hergeleitet werden. Aber die Logik des Meinens meint, wenn eine Beſtimmtheit, ein Entgegengeſetztes geſetzt ſey, daß von der andern, entgegengeſetzten Beſtimmtheit wirklich abſtrahirt und derſelben entbehrt werden könne; ſo wie auch jene Logik, vermöge der Art ihres Grundſatzes des Widerſpruches, gar nicht begreifen kann, daß in ſolchen Beſtimmtheiten das Gegentheil einer jeden ganz gleichgültig für die Beſtimmung der Anſchauung, und in dieſem Abſtrahiren und negativen Weſen das Gegentheil ſeinem Gegentheil völlig gleich iſt: noch weniger daß Beide zuſammen,

wie die Freiheit, welche der Sinnlichkeit gegenüber iſt, und die Sinnlichkeit und der Zwang, ſchlechthin nichts Reelles, ſondern bloße Gedankendinge und Weſen der Einbildung ſind.

Inſofern alſo eine Rechtswiſſenſchaft dadurch poſitiv iſt, daß ſie ſich an das Meinen und weſenloſe Abſtractionen hält: ſo hat ihre Berufung auf die Erfahrung oder auf ihre Beſtimmung der Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit, oder auf den geſunden Menſchenverſtand und allgemeine Vorſtellungsart, oder gar Berufung auf Philoſophie nicht den mindeſten Sinn.

Wenn wir nun den Grund näher betrachten, wodurch die Wiſſenſchaft auf die angezeigte Weiſe poſitiv wird, und überhaupt den Grund des Scheins und des Meinens erwägen, ſo ergiebt ſich, daß er in der Form liegt: indem nämlich dasjenige, was ideell, ein Entgegengeſetztes, Einſeitiges iſt, und allein in der abſoluten Identität mit dem Entgegengeſetzten Realität hat, iſolirt, für ſich ſeyend geſetzt, und als etwas Reelles ausgeſprochen wird. Dieſe Form iſt es, wodurch die Anſchauung unmittelbar aufgehoben, und das Ganze aufgelöſt aufhört ein Ganzes und etwas Reelles zu ſeyn; dieſer Unterſchied des Poſitiven und nicht Poſitiven geht alſo nicht auf den Inhalt. Es iſt durch dieſe Form möglich, daß nicht nur, wie im oben Angezeigten, eine rein formelle Abſtraction firirt und als eine Wahrheit und Realität fälſchlicherweiſe behauptet; ſondern auch daß eine wahrhafte Idee und ächtes Princip von Seiten ſeiner Grenze verkannt, und außer der Potenz, in welcher es ſeine Wahrheit hat, geſetzt wird, und dadurch völlig ſeine Wahrheit verliert. Daß ein Princip einer Potenz angehört, iſt die Seite ſeiner Beſtimmtheit; aber in der Potenz ſelbſt iſt dieſe Beſtimmtheit eben ſowohl indifferentiirt und real durchdrungen von der Idee vorhanden, und dadurch wahres Princip. Und dann iſt es als die Idee, in dieſen Beſtimmtheiten als ihrer Geſtalt erſcheinend, nur als Princip dieſer Potenz, und damit die Grenze und Bedingtheit deſſelben erkannt. Aber es wird gänzlich aus ſeiner Wahrheit geriſſen, wenn es in ſeiner

Bedingtheit abſolut gemacht, oder gar über die Natur anderer Potenzen ausgebreitet wird.

Die abſolute klare Einheit der Sittlichkeit iſt darin abſolut und lebendig, daß weder eine einzelne Potenz, noch das Beſtehen der Potenzen überhaupt feſt ſeyn kann; ſondern daß ſie dieſelben, ſo wie ſie ſie ewig ausdehnt, ebenſo abſolut zuſammenſchlägt und aufhebt, und ſich ſelbſt in unentwickelter Einheit und Klarheit genießt: und in Beziehung auf die Potenzen, ihres innern Lebens ſicher und untheilbar, bald der einen durch die andere Abbruch thut, bald in die eine ganz übergeht, und die anderen vernichtet, ſo wie ſie überhaupt aus dieſer Bewegung ebenſo ſich in die abſolute Ruhe zurückzieht, in welcher alle aufgehoben ſind. Dagegen iſt Krankheit und der Anfang des Todes vorhanden, wenn ein Theil ſich ſelbſt organiſirt, und ſich der Herrſchaft des Ganzen entzieht; durch welche Vereinzelung er es negativ afficirt, oder es gar zwingt, ſich allein für dieſe Potenz zu organiſiren: wie wenn die dem Ganzen gehorchende Lebendigkeit der Eingeweide ſich zu eigenen Thieren bildet, oder die Leber ſich zum herrſchenden Organ macht, und die ganze Organiſation zu ihrer Verrichtung zwingt. So kann es im allgemeinen Syſteme der Sittlichkeit geſchehen, daß ſich z. B. das Princip und Syſtem des bürgerlichen Rechts, welches auf Beſitz und Eigenthum geht, ſo in ſich ſelbſt vertieft, und in der Weitläufigkeit, in die es ſich verliert, ſich für eine Totalität nimmt, die an ſich, unbedingt und abſolut ſey. Es iſt ſchon oben die innere Negativität dieſer Potenz auch ihrem Inhalt nach, der das beſtehende Endliche iſt, beſtimmt worden, und der Widerſchein der Indifferenz, der in ihm möglich iſt, kann um ſo weniger für etwas Abſolutes genommen werden. So wie ebenſowenig das Syſtem des Erwerbs und des Beſitzes ſelbſt, der Reichthum eines Volkes, und in dieſem Syſtem wieder eine einzelne Potenz, es ſey der Ackerbau oder die Manufacturen und Fabriken, oder der Handel zur unbedingten gemacht werden kann.

Aber noch mehr wird eine einzelne Potenz poſitiv, wenn ſie und ihr Princip ihre Bedingtheit ſo ſehr vergeſſen, daß ſie über andere übergreifen, und ſich dieſelben unterwerfen. Wie das Princip der Mechanik ſich in die Chemie und Naturwiſſenſchaft, und das der Chemie wieder ganz beſonders in die letztere eingedrängt hat: ſo iſt dieß in der Philoſophie des Sittlichen zu verſchiedenen Zeiten mit verſchiedenen Principien der Fall geweſen. Aber zu den neuen Zeiten hat in der innern Haushaltung des Naturrechts dieſe äußere Gerechtigkeit, die im beſtehenden Endlichen reflectirte und darum formelle Unendlichkeit, welche das Princip des bürgerlichen Rechts ausmacht, ſich eine beſondere Oberherrſchaft über das Staats- und Völkerrecht erworben. Die Form eines ſolchen untergeordneten Verhältniſſes, wie der Vertrag iſt, hat ſich in die abſolute Majeſtät der ſittlichen Totalität eingedrängt; und es iſt z. B. für die Monarchie die abſolute Allgemeinheit des Mittelpunkts und das Einsſeyn des Beſondern in ihm, bald nach dem Bevollmächtigungsvertrage als ein Verhältniß eines oberſten Staatsbeamten zu dem Abſtractum des Staats: bald nach dem Verhältniſſe des gemeinen Vertrags überhaupt, als eine Sache zweier beſtimmter Partheien, deren jede der andern bedarf, als ein Verhältniß gegenſeitiger Leiſtung begriffen: und durch ſolche Verhältniſſe, welche ganz im Endlichen ſind, unmittelbar die Idee und abſolute Majeſtät vernichtet worden. So wie es auch an ſich widerſprechend iſt, wenn für das Völkerrecht nach dem Verhältniſſe des bürgerlichen Vertrags, der unmittelbar auf die Einzelnheit und Abhängigkeit der Subjecte geht, das Verhältniß abſolut ſelbſtſtändiger und freier Völker, welche ſittliche Totalitäten ſind, beſtimmt werden ſoll. So könnte auch das Staatsrecht ſich als ſolches aufs Einzelne ſchlechthin beziehen und als eine vollkommene Polizei das Seyn des Einzelnen ganz durchdringen wollen, und ſo die bürgerliche Freiheit vernichten, was der härteſte Deſpotismus ſeyn würde; wie Fichte alles Thun und Seyn des Einzelnen als eines ſolchen von dem ihm entgegengeſetzten Allge-

meinen und der Abſtraction beaufſichtigt, gewußt und beſtimmt ſehen will. Es könnte auch das moraliſche Princip ſich in das Syſtem der abſoluten Sittlichkeit eindrängen, und an die Spitze des öffentlichen ſowohl als des Privat-Rechts, wie auch des Völkerrechts ſtellen wollen; — welches ebenſo ſehr die größte Schwäche als der tiefſte Deſpotismus und der gänzliche Verluſt der Idee einer ſittlichen Organiſation wäre, da das moraliſche Princip wie das des bürgerlichen Rechts nur im Endlichen und Einzelnen iſt.

Wie in der Wiſſenſchaft ein ſolches Feſtwerden und Iſoliren der einzelnen Principien und ihrer Syſteme und ihr Uebergreifen über andere allein durch die Philoſophie verhindert wird, indem der Theil ſeine Grenze nicht erkennt, ſondern vielmehr die Tendenz haben muß, ſich als ein Ganzes und Abſolutes zu conſtituiren, die Philoſophie aber in der Idee des Ganzen über den Theilen ſteht, und dadurch ſowohl jedes in ſeiner Grenze hält, als auch durch die Hoheit der Idee ſelbſt es verhütet, daß nicht der Theil in ſeinem Vertheilen in die endloſe Kleinigkeit hinein fortwuchere: ebenſo ſtellt ſich in der Realität dieſes Einſchränken und Ideellſetzen der Potenzen als die Geſchichte der ſittlichen Totalität dar, in welcher ſie in der Zeit, feſt in ihrem abſoluten Gleichgewicht, ſowohl zwiſchen den Entgegengeſetzten auf- und niederſchwankt, bald das Staatsrecht durch ein leichtes Uebergewicht des Bürgerlichen an ſeine Beſtimmtheit mahnt, bald durch das Uebergewicht von jenem in dieſes Einbrüche und Riſſe macht, und ſo jedes Syſtem überhaupt theils durch ein kräftigeres Inwohnen für eine Zeit neu belebt, theils alle in ihrer Trennung an ihre Zeitlichkeit und Abhängigkeit erinnert, — als auch ihre wuchernde Ausdehnung und ihr Selbſtorganiſiren dadurch zerſtört, daß ſie ſie in einzelnen Momenten mit einem Mal alle confundirt, ſie in ſich gezogen darſtellt, und aus der Einheit wiedergeboren, mit der Erinnerung an dieſe Abhängigkeit und mit dem Gefühl ihrer Schwäche, wenn ſie für ſich ſeyn wollen, wieder hinausgehen läßt.

Dieſer Charakter der Poſitivität der Rechtswiſſenſchaften betrifft die Form, durch welche ſich eine Potenz iſolirt und abſolut ſetzt; und von dieſer Seite kann ſo wie Religion und was es ſey, auch jede philoſophiſche Wiſſenſchaft verkehrt und verunreinigt werden. Aber wir müſſen die Poſitivität auch von Seiten der Materie betrachten. Denn obzwar, ſowohl das, was wir vorhin poſitiv nannten, und dasjenige, was wir jetzt als Materie betrachten, — Beides im Beſondern iſt: ſo haben wir doch vorhin die äußere Verbindung der Form der Allgemeinheit mit der Beſonderheit und Beſtimmtheit betrachtet, jetzt aber betrachten wir das Beſondere als ſolches.

Und in dieſer Rückſicht müſſen wir uns vor allen Dingen deſſen, was ſeiner Materie nach als poſitiv geſetzt werden kann, gegen den Formalismus annehmen. Denn dieſer zerreißt die Anſchauung und ihre Identität des Allgemeinen und Beſondern, ſtellt die Abſtractionen des Allgemeinen und Beſondern einander gegenüber, und was er aus jener Leerheit ausſchließen, aber unter die Abſtraction der Beſonderheit ſubſumiren kann, gilt ihm für Poſitives, — ohne zu bedenken, daß durch dieſen Gegenſatz das Allgemeine ebenſo ſehr ein Poſitives wird, als das Beſondere; denn es wird, wie vorhin gezeigt worden, durch die Form der Entgegenſetzung, in der es in jener Abſtraction vorhanden iſt, poſitiv. Aber das Reale iſt ſchlechthin eine Identität des Allgemeinen und Beſondern, und deswegen kann jene Abſtraction und das Setzen des Einen von den Entgegengeſetzten, welche durch die Abſtraction entſtehen, — des Allgemeinen, als eines Anſichſeyenden, nicht Statt haben. Ueberhaupt wenn das formelle Denken conſequent iſt, ſo muß es, wenn es das Beſondere als Poſitives begreift, ſchlechthin gar keinen Inhalt haben. In der reinen Vernunft des formellen Denkens muß durchaus jede Mehrheit und Unterſcheidbarkeit wegfallen, und es iſt gar nicht abzuſehen, wie es auch nur zu der dürftigſten Mehrheit von Rubriken und Kapiteln kommen ſollte: ſo wie diejenigen, welche das

Weſen des Organismus als die Abſtraction einer Lebenskraft begreifen, eigentlich die Glieder und das Gehirn und das Herz und alle Eingeweide als etwas Beſonderes, Zufälliges und Poſitives begreifen und weglaſſen müſſen.

Dadurch, daß wie alles Lebendige, ſo auch das Sittliche ſchlechthin eine Identität des Allgemeinen und Beſondern iſt, iſt es eine Individualität und Geſtalt; es trägt die Beſonderheit, die Nothwendigkeit, das Verhältniß, d. i. die relative Identität in ſich, aber indifferentiirt, aſſimilirt, und dadurch iſt es frei in ihr. Und dieſes, was als Beſonderheit von der Reflexion angeſehen werden kann, iſt nicht ein Poſitives noch Entgegengeſetztes gegen das lebendige Individuum, das dadurch mit der Zufälligkeit und Nothwendigkeit zuſammenhängt, aber lebendig; dieſe Seite iſt ſeine unorganiſche Natur, aber in der Geſtalt und Individualität ſich **an** organiſirt. So gehört, um das Allgemeinſte zu nennen, das beſtimmte Klima eines Volks, und ſeine Zeitperiode in der Bildung des allgemeinen Geſchlechts, der Nothwendigkeit an, und es fällt von der weitausgebreiteten Kette derſelben nur Ein Glied auf ſeine Gegenwart; welches, nach der erſtern Seite aus der Geographie, nach der andern aus der Geſchichte zu begreifen iſt. Aber in dieſes Glied hat ſich die ſittliche Individualität organiſirt, und die Beſtimmtheit deſſelben geht nicht dieſelbe, ſondern die Nothwendigkeit an; denn die ſittliche Lebendigkeit des Volks iſt gerade darin, daß es eine Geſtalt hat, in welcher die Beſtimmtheit iſt, aber nicht als ein Poſitives (nach unſerem bisherigen Gebrauch dieſes Wortes), ſondern abſolut mit der Allgemeinheit vereint, und durch ſie belebt. Und dieſe Seite iſt auch darum ſehr wichtig, damit erkannt wird, wie die Philoſophie die Nothwendigkeit ehren lehrt, ſowohl darum, daß ſie ein Ganzes iſt, und nur die beſchränkte Einſicht ſich an die Einzelnheit hält und dieſe als eine Zufälligkeit verachtet, — als auch darum, weil ſie die Anſicht der Einzelnheit und Zufälligkeit ſo aufhebt, daß ſie von ihr zeigt, wie ſie das Leben nicht an ſich hindert, ſondern

daß dieſes, indem es ſie beſtehen läßt, wie ſie nach der Nothwendigkeit iſt, ſie doch zugleich auch dieſer entreißt, ſie durchdringt und belebt. So wenig das Element des Waſſers, welchem ſich ein Theil der Thierwelt, und das Element der Luft, dem ſich ein anderer an organiſirt, darum daß ſie einzelne Elemente ſind, jenes für den Fiſch, dieſes für den Vogel etwas Poſitives oder Todtes iſt: ebenſo wenig iſt dieſe Form der Sittlichkeit, in welcher ſie ſich in dieſem Klima und in dieſer Periode einer beſondern und der allgemeinen Cultur organiſirt, etwas Poſitives in derſelben. Wie in der Natur des Polypen ebenſo die Totalität des Lebens iſt, als in der Natur der Nachtigall und des Löwen: ſo hat der Weltgeiſt in jeder Geſtalt ſein dumpferes oder entwickelteres, aber abſolutes Selbſtgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Geſetzen ſein Weſen, und ſeiner ſelbſt genoſſen.

Nach Außen iſt die Stufe ebenſo gerechtfertigt; — welche äußere Seite der Nothwendigkeit als ſolcher angehört. Denn auch in dieſer Abſtraction der Nothwendigkeit iſt durch die Idee wieder die Einzelnheit ſchlechthin aufgehoben; dieſe Einzelnheit der Stufe des Polypen und der Nachtigall und des Löwen iſt Potenz eines Ganzen, und in dieſem Zuſammenhang iſt ſie geehrt. Ueber den einzelnen Stufen ſchwebt die Idee der Totalität, die ſich aber aus ihrem ganzen auseinandergeworfenen Bilde wiederſtrahlt, und ſich darin anſchaut und erkennt; und dieſe Totalität des ausgedehnten Bildes iſt die Rechtfertigung des Einzelnen als eines Beſtehenden. Es iſt darum der formelle Standpunkt, der an eine Individualität die Form der Beſonderheit bringt, und die Lebendigkeit, in welcher die Beſonderheit real iſt, aufhebt: aber der empiriſche Standpunkt, welcher da, wo die Realität einer beſtimmten Stufe geſetzt iſt, eine höhere verlangt. Die höhere auch in ihrer entwickelten Realität, und empiriſch, iſt ebenſowohl vorhanden; die höhere Entwickelung des Lebens der Pflanze iſt im Polypen, die höhere des Polypen im Inſect u. ſ. w. Es

iſt nur empiriſche Unvernunft, welche im Polypen die empiriſche Darſtellung der höhern Stufe des Inſects erblicken will. Der Polype, der nicht Polype wäre, bleibt nichts als dieſes beſtimmte, mit mir in einer empiriſchen Beziehung ſtehende todte Stück Materie, welches dadurch todt und Materie iſt, daß ich es als eine leere Möglichkeit etwas Anderes zu ſeyn, als welche Leerheit der Tod iſt, ſetze. Iſt es abſolut ohne eine empiriſche Beziehung um die höhere Darſtellung zu thun, ſo iſt ſie zu finden; denn ſie muß der abſoluten Nothwendigkeit nach vorhanden ſeyn.

So kann z. B. die Lehensverfaſſung wohl als etwas ganz Poſitives erſcheinen. Aber für's Erſte von Seiten der Nothwendigkeit iſt ſie nicht ein abſolutes Einzelnes, ſondern ſchlechthin in der Totalität der Nothwendigkeit; nach Innen aber gegen das Leben ſelbſt kommt es, ob ſie poſitiv ſey, darauf an, daß das Volk in ihr ſich als Individualität wahrhaft organiſirt hat, die Geſtalt jenes Syſtems vollkommen ausfüllt, und lebendig durchdringt: — ob das Geſetz dieſer Verhältniſſe Sitte iſt. Wenn alſo etwa der Genius einer Nation überhaupt tiefer ſteht, und ein ſchwächerer iſt (und die Schwäche der Sittlichkeit iſt in der Barbarei und in der formellen Cultur am Härteſten), wenn ſie von einer andern ſich beſiegen laſſen, ihre Unabhängigkeit verlieren müſſen, alſo das Unglück und die Schmach des Verluſtes der Selbſtſtändigkeit dem Kampfe und dem Tode vorgezogen hat, — wenn ſie ſo roh in die Realität des thieriſchen Lebens verſunken iſt, daß ſie ſich nicht einmal in die formelle Idealität, in die Abſtraction eines Allgemeinen erhebt, und alſo in der Beſtimmung der Verhältniſſe für das phyſiſche Bedürfniß nicht das Verhältniß von Recht, ſondern nur von Perſönlichkeit ertragen kann, — oder ebenſo, wenn die Realität des Allgemeinen und des Rechts allen Glauben und alle Wahrheit verloren hat, und ſie das Bild der Göttlichkeit nicht in ſich ſelbſt zu empfinden und zu genießen vermag, ſondern daſſelbe außer ſich ſetzen, und für daſſelbe mit einem dumpfen Gefühl, oder dem ganz ſchmerzlichen

der weiten Entfernung und Erhabenheit vorlieb nehmen muß: ſo haben Lehensverfaſſung und Knechtſchaft abſolute Wahrheit, und dieß Verhältniß iſt die einzig mögliche Form der Sittlichkeit, und darum die nothwendige und gerechte und ſittliche.

Von dieſer Individualität des Ganzen aus und dem beſtimmten Charakter eines Volks iſt denn auch das ganze Syſtem, in das ſich die abſolute Totalität organiſirt, zu erkennen; — es iſt zu erkennen, wie alle Theile der Verfaſſung und der Geſetzgebung, alle Beſtimmungen der ſittlichen Verhältniſſe ſchlechthin durch das Ganze beſtimmt ſind, und ein Gebäude bilden, in welchem keine Verbindung und keine Zierde für ſich a priori vorhanden geweſen, ſondern jede durch das Ganze geworden und ihm unterthänig iſt. In dieſem Sinne hat Montesquieu ſein unſterbliches Werk auf die Anſchauung der Individualität und des Charakters der Völker gegründet, und wenn er ſich nicht zur lebendigſten Idee erhoben hat, doch ſchlechthin die einzelnen Einrichtungen und Geſetze nicht aus der ſogenannten Vernunft deducirt, noch ſie aus der Erfahrung abſtrahirt und dann zu etwas Allgemeinem erhoben: ſondern wie die höheren Verhältniſſe der ſtaatsrechtlichen Theile, ſo auch die niedrigeren Beſtimmungen der bürgerlichen Verhältniſſe bis auf Teſtamente, Ehegeſetze u. ſ. w. herab, ganz allein aus dem Charakter des Ganzen und ſeiner Individualität begriffen; und hiermit den empiriſchen Theoretikern, welche die Zufälligkeiten ihrer Syſteme des Staats und der Geſetze aus der Vernunft zu erkennen und aus dem Menſchenverſtande ſelbſt, oder auch aus der allgemeinen Erfahrung herausgenommen zu haben vermeinen, auf eine ihnen begreifliche Weiſe gezeigt, daß die Vernunft, und der Menſchenverſtand, und die Erfahrung, aus welchen die beſtimmten Geſetze herkommen, keine Vernunft und Menſchenverſtand a priori, auch keine Erfahrung a priori, was eine abſolut allgemeine wäre, ſind: ſondern ganz allein die lebendige Individualität eines Volkes, —

eine Individualität, deren höchſte Beſtimmtheiten wieder aus einer allgemeinern Nothwendigkeit zu begreifen ſind.

Wie oben in Beziehung auf die Wiſſenſchaft gezeigt worden iſt, daß jede einzelne Potenz fixirt und die Wiſſenſchaft dadurch poſitiv werden kann, ſo muß eben dieß von dem ſittlichen Individuum oder dem Volke behauptet werden. Denn nach der Nothwendigkeit muß die Totalität als Beſtehen der auseinandergeworfenen Beſtimmtheiten an ihm ſich darſtellen, und das einzelne Glied der Kette, unter dem es in der Gegenwart geſetzt iſt, vorübergehen, und ein anderes eintreten. Indem das Individuum auf dieſe Art wächſt, eine Potenz ſtärker hervor und die andere zurücktritt: ſo geſchieht es, daß die Theile, welche ſich in der letztern organiſirt haben, ſich als ausgeſchieden und als abgeſtorben finden. Dieſe Theilung, worin Einiges einem neuen Leben entgegenreift, das Andere aber, das ſich auf der Stufe einer Beſtimmtheit feſtgeſetzt hat, zurückbleibt, und das Leben ſich entfliehen ſieht, iſt allein möglich dadurch, daß die Beſtimmtheit einer Stufe fixirt und formell abſolut gemacht worden iſt. Die Form des Geſetzes, welche der beſtimmten Sitte gegeben worden, und welche die Allgemeinheit oder das negativ Abſolute der Identität iſt, giebt ihr den Schein eines Anſichſeyenden. Und wenn die Maſſe eines Volkes groß iſt, ſo iſt auch der Theil deſſelben groß, der ſich in jener Beſtimmtheit organiſirt; und das Bewußtſeyn, das im Geſetz über ſie iſt, hat ein großes Gewicht über das Bewußtloſe des neu aufſtrebenden Lebens. Als Sitte und Geſetz Eins war, war die Beſtimmtheit nichts Poſitives; aber wie mit dem Wachsthum des Individuums das Ganze nicht gleichmäßig fortſchreitet, ſo trennt ſich Geſetz und Sitte, die lebendige Einheit, welche die Glieder verbindet, erſchwacht, und es iſt in der Gegenwart des Ganzen kein abſoluter Zuſammenhang und Nothwendigkeit mehr. Hier kann alſo das Individuum nicht aus ſich ſelbſt erkannt werden, denn ſeine Beſtimmtheit iſt ohne das Leben, welches ſie erklärt und begreiflich macht; und indem die

neue Sitte ebenſo anfängt, ſich in Geſetzen aufzufaſſen, ſo muß ſchlechthin ein innerer Widerſpruch der Geſetze unter ſich hervorkommen. Wie im Vorigen Geſchichte nur eine Seite der Anſicht, und was nothwendig, zugleich frei iſt: ſo iſt hingegen hier die Nothwendigkeit mit der Freiheit nicht mehr Eins, und fällt inſofern ganz der reinen Geſchichte anheim. Was in der Gegenwart keinen wahrhaften lebendigen Grund hat, deſſen Grund iſt in einer Vergangenheit; d. h. es iſt eine Zeit aufzuſuchen, in welcher die im Geſetz fixirte, aber erſtorbene Beſtimmtheit lebendige Sitte und in Uebereinſtimmung mit der übrigen Geſetzgebung war. Weiter aber als gerade für dieſen Zweck der Erkenntniß reicht die Wirkung der rein geſchichtlichen Erklärung der Geſetze und Einrichtungen nicht; ſie wird ihre Beſtimmung und Wahrheit überſchreiten, wenn durch ſie das Geſetz, das nur in einem vergangenen Leben Wahrheit hatte, für die Gegenwart gerechtfertigt werden ſoll. Im Gegentheil erweiſt dieſe geſchichtliche Erkenntniß des Geſetzes, welche in verlornen Sitten und einem erſtorbenen Leben ſeinen Grund allein aufzuzeigen weiß, gerade, daß ihm jetzt in der lebendigen Gegenwart der Verſtand und die Bedeutung fehlt, — wenn es ſchon noch durch die Form des Geſetzes, und dadurch, daß noch Theile des Ganzen in ſeinem Intereſſe ſind und ihr Daſeyn an daſſelbe knüpfen, Macht und Gewalt hat.

Es iſt aber für die richtige Unterſcheidung deſſen, was todt iſt und keine Wahrheit hat, und deſſen, was noch lebendig iſt, an einen Unterſchied zu erinnern, welcher der formalen Anſicht entgehen kann, und der verhindern muß, daß, was an ſich negativ iſt, für lebendiges Geſetz und alſo die Herrſchaft der an ſich negativen Geſetze für Belebtſeyn der Organiſation genommen werde. Denn Geſetze, welche der Oberherrſchaft des Ganzen einzelne Beſtimmtheiten und Theile entziehen, die Gewalt deſſelben von ihnen ausſchließen, und die Ausnahmen des Einzelnen vom Allgemeinen conſtituiren, ſind an ſich etwas Negatives, und Zeichen des beginnenden Todes, der für das Leben immer drohender wird, je

mehr des Negativen und der Ausnahmen werden, und dieſe Geſetze, welche auf dieſe Auflöſung gehen, den wahren, welche die Einheit des Ganzen conſtituiren, zu mächtig werden. Zum Poſitiven und Erſtorbenen muß alſo nicht nur dasjenige gerechnet werden, was ganz einer Vergangenheit angehört, und keine lebendige Gegenwart mehr und allein eine unverſtändige, und, weil es ohne innere Bedeutung iſt, ſchaamloſe Macht hat; ſondern auch dasjenige iſt ohne wahrhaft poſitive Wahrheit, was das Negative, die Auflöſung und Abtrennung von der ſittlichen Totalität feſtſetzt. Jenes iſt die Geſchichte eines vergangenen Lebens, dieſes aber die beſtimmte Vorſtellung des gegenwärtigen Todes.

So können in einem aufgelöſten Volk, wie z. B. im Deutſchen allerdings, die Geſetze Wahrheit zu haben ſcheinen, wenn man nicht unterſcheidet, ob ſie Geſetze des Negativen und der Trennung, oder Geſetze des wahrhaft Poſitiven und der Einheit ſind. Unmittelbar damit, daß die ein Ganzes organiſirenden Geſetze allein für eine Vergangenheit Bedeutung haben, und ſich auf eine Geſtalt und Individualität beziehen, die längſt als eine erſtorbene Hülle abgeſtreift iſt: daß ſie nur noch für Theile Intereſſe haben, und dadurch nicht eine lebendige Beziehung gegen das Ganze, ſondern eine ihm fremde Gewalt und Herrſchaft ſetzen: und daß dasjenige, worin ein lebendiges Band und innere Einheit ſich darſtellt, als Mittel für ſeinen Zweck nicht die allermindeſte Angemeſſenheit mehr, alſo dieſes Mittel weder Verſtand, noch Wahrheit hat (denn die Wahrheit des Mittels iſt darin, daß es dem Zweck adäquat iſt), durch welche innerſte Unwahrheit des Ganzen dann auch erfolgt, daß in der Wiſſenſchaft der Philoſophie überhaupt, in der Sittlichkeit, ebenſo der Religion wenig Wahres mehr ſeyn kann; — unmittelbar damit beſtimmt und befeſtigt ſich die Auflöſung und ſetzt ſich in einem Syſtem des Negativen, giebt ſich ſomit den formellen Schein wie von Erkenntniß, ſo von Geſetzen, deren inneres Weſen das Nichts iſt. Wenn die Erkenntniß und Wiſſenſchaft eines ſolchen Volks ſich ausdrückt,

daß die Vernunft nichts erkenne und wiſſe, und nur in der leeren Freiheit, als einer Flucht, im Nichts und in deſſen Schein ſey: ſo iſt der Inhalt und das Weſen der negativen Geſetzgebung, daß kein Geſetz, keine Einheit, kein Ganzes ſey. Jene erſte Unwahrheit iſt alſo diejenige, welche bewußtlos und unbefangen es iſt; dieſe zweite aber, welche ſich die Form anmaßt, und damit ſich befeſtigt.

Es iſt alſo nicht die Philoſophie, welche das Beſondere, darum, weil es ein Beſonderes iſt, für ein Poſitives nimmt, ſondern nur inſofern es außer dem abſoluten Zuſammenhange des Ganzen als ein eigener Theil Selbſtſtändigkeit errungen hat. Die abſolute Totalität hemmt ſich als Nothwendigkeit in jeder ihrer Potenz, bringt ſich auf ihr als Totalität hervor, wiederholt daſelbſt ſowohl die vorhergehenden Potenzen, als ſie die nachfolgenden anticipirt; aber eine derſelben iſt die größte Macht, in deren Farbe und Beſtimmtheit die Totalität erſcheint, ohne jedoch für das Leben etwas Beſchränkendes zu ſeyn, ſo wenig es das Waſſer für den Fiſch, die Luft für den Vogel iſt. Es iſt zugleich nothwendig, daß die Individualität fortſchreite, ſich metamorphoſire, und das der herrſchenden Potenz Angehörige erſchwache und erſterbe, damit alle Stufen der Nothwendigkeit an ihr als ſolche erſcheinen; das Unglück aber der Periode des Uebergangs, daß dieſes Erſtarken der neuen Bildung ſich nicht von dem Vergangenen abſolut gereinigt hat, iſt es, worin das Poſitive iſt. Und die Natur, ob ſie zwar innerhalb einer beſtimmten Geſtalt mit gleichmäßiger, jedoch nicht mechaniſch gleichförmiger, ſondern mit gleichförmig beſchleunigter Bewegung fortgeht, genießt jedoch auch einer neuen Geſtalt, welche ſie errungen hat; wie ſie in dieſelbe ſpringt, ſo verweilt ſie ſich in ihr. Wie die Bombe zu ihrer Culmination einen Ruck thut, und dann in ihr einen Moment ruht, oder wie das erhitzte Metall nicht wie Wachs erweicht, ſondern auf einmal in den Fluß ſpringt, und auf ihm verweilt (denn die Erſcheinung iſt der Uebergang ins abſolut Entgegengeſetzte,

alſo unendlich, und dieſes Heraustreten des Entgegengeſetzten aus der Unendlichkeit oder ſeinem Nichts iſt ein Sprung; und das Daſeyn der Geſtalt in ihrer neugeborenen Kraft iſt zuerſt für ſich ſelbſt, ehe ſie ſich ihres Verhältniſſes zu einem Fremden bewußt wird): ſo hat auch die wachſende Individualität ſowohl die Freudigkeit jenes Sprungs als eine Dauer des Genuſſes ihrer neuen Form, bis ſie ſich allmählig dem Negativen öffnet, und auch in ihrem Untergange auf einmal und brechend iſt.

Wenn nun die Philoſophie der Sittlichkeit dieſe Nothwendigkeit begreifen und den Zuſammenhang ihres Inhalts, ſo wie die Beſtimmtheit deſſelben als abſolut verbunden mit dem Geiſte und als ſeinen lebendigen Leib erkennen lehrt, und ſich dem Formalismus, der, was er unter den Begriff der Beſonderheit ſubſumiren kann, für zufällig und für todt anſieht, entgegenſetzt: ſo erkennt die Philoſophie der Sittlichkeit zugleich, daß dieſe Lebendigkeit der Individualität überhaupt, welches auch ihre Geſtalt ſey, eine formale Lebendigkeit iſt. Denn die Beſchränktheit deſſen, was der Nothwendigkeit angehört, obgleich abſolut in die Indifferenz aufgenommen, iſt nur ein Theil der Nothwendigkeit, nicht die abſolute totale Nothwendigkeit ſelbſt, alſo immer eine Nichtübereinſtimmung des abſoluten Geiſtes und ſeiner Geſtalt. Für dieſe abſolute Geſtalt aber kann ſie nicht zur Geſtaltloſigkeit des Kosmopolitismus fliehen, noch zu der Leerheit der Rechte der Menſchheit, und der gleichen Leerheit eines Völkerſtaats und der Weltrepublik (als welche Abſtractionen und Formalitäten das gerade Gegentheil der ſittlichen Lebendigkeit enthalten, und ihrem Weſen nach gegen Individualität proteſtantiſch und revolutionair ſind); ſondern ſie muß für die hohe Idee der abſoluten Sittlichkeit auch die ſchönſte Geſtalt erkennen. Und da die abſolute Idee an ſich ſelbſt abſolute Anſchauung iſt, ſo iſt mit ihrer Conſtruction unmittelbar auch die reinſte und freiſte Individualität beſtimmt, in welcher der Geiſt ſich ſelbſt vollkommen objectiv in ſeiner Geſtalt anſchaut, und ganz, ohne Rückkehr zu ſich aus der Anſchauung,

ſondern unmittelbar die Anſchauung ſelbſt als ſich ſelbſt erkennt, und eben dadurch abſoluter Geiſt, und vollkommene Sittlichkeit iſt; — welche zugleich nach der oben vorgeſtellten Weiſe ihre Verwickelung mit dem Negativen (denn was wir bisher poſitiv genannt haben, iſt, wie aus der Sache ſelbſt hervorgegangen, an ſich betrachtet das Negative) abwehrt, es ſich als objectiv und Schickſal gegenüberſtellt, und dadurch, daß ſie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Theils ihrer ſelbſt mit Bewußtſeyn einräumt, ihr eigenes Leben davon gereinigt erhält.

Berichtigung.

S. 43. Z. 6. v. unten: ſtreich der hinter als, und ſetze es hinter Princip.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

HAG 200 3904

Digitized by Google